

فلا  
التنوير الإسلامي

« ٧٨ »



# الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية

تأليف

د. محمد عناية



# الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية

تأليف  
د. محمد عمارة



اسم الكتاب الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية

المؤلف د. محمد مصطفى

إشراف عام د. هشام محمد إبراهيم

تاريخ النشر الطبعة الأولى يناير 2007م

رقم الإصدار 2006 / 22718

الترقيم الدولى ISBN 977-14-1782-5

الإدارة العامة للنشر 21 من أحمد مرادى - القاهرة - جمهورية مصر العربية  
0213472864-0213466144 ، فاكس 0213462976 ، من 22 ساعة  
البريد الإلكتروني لإدارة العامة للنشر Publishing@nahdetmisr.com

المطابع 48 السطة الصناعية الجديدة - حيوة القمارى من الترم  
0218330287 ، 0218330289 ، فاكس 0218330294  
البريد الإلكتروني للمطابع Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي 18 من كائنات صدى ر. القمصية  
القاهرة - من 96 القمصية - القمصية - القمصية  
0215909827 ، 0215908899 ، فاكس 0215908399

مركز خدمة العملاء - الرقم القومى 08002226222  
البريد الإلكتروني لإدارة البيع Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالاسكندرية 408 خريزق المربعة (إرشادى)  
07-5462090

مركز التوزيع بالمحرمه 47 شارع عبد السلام - محرمه  
050-2239675

موقع المرفة على الإنترنت www.nahdetmisr.com

موقع البيع على الإنترنت www.enahda.com



تصميم: د. هشام محمد إبراهيم

احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)  
وتتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع [www.enahda.com](http://www.enahda.com)

جميع الحقوق محفوظة © شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية  
أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابى صريح من الناشر

تمهيد

عن البدعة.. والإبداع

من المواقف الفكرية المحتاجة إلى جلاء موقف الإسلام من الإبداع. ذلك أن بعض الناس - حسن ظنٌ بالإسلام - أو إساءة ظنٌ به - قد انطلقوا - جميعاً - إلى الاتفاق على موقف خاطئ من رأى الإسلام في الإبداع. ومن عجب أن اتفاق هؤلاء البعض - المتعصبين للإسلام والمتعصبين ضده - في هذا الموقف الخاطئ قد حدث انطلاقاً من تفسيرهم لحديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «إن أصدق الحديث كتاب الله. وإن أفضل الهدى هدى محمد. وشر الأمور محدثاتها. وكل محدثة بدعة. وكل بدعة ضلالة. وكل ضلالة في النار»<sup>(١)</sup>.

فانطلاقاً من هذا الحديث، ظن البعض تحريم الإسلام لكل إبداع. ولجميع المحدثات - والمستجدات. دونما تمييز بين إبداع يخالف ويناقض الكتاب والسنة - وهي البدعة في ثوابت الدين، التي تخالف ما يجب فيه «الاتباع»، ويحرم فيه «الابتداع» - وبين الإبداع المحمود في الفكر الإنساني والصناعات العمرانية. بل في الفضائل الدينية التي لا تقع في حيز المخالفة لأصدق

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

الحديث - كتاب الله - ولأفضل الهدى - سنة رسول الله ﷺ - بل دون وعى بأن اشتمال الكتاب والسنة على «أفضل» الحديث والهدى لا يعنى نفى «الفضل» عن جميع ما لم يرد فيهما

ولأن هذه القضية هي واحدة من القضايا الكبرى - والمشكلة - فى العقل المسلم المعاصر، زاد الجدل حولها، واشتد الاستقطاب بسببها، فإنها فى حاجة إلى جلاء، تبدأ خطواته من الأصول والجذور

إن «الإبداع» - كما يعرفه علماء مصطلحات القرآن - هو «إنشاء صنعة جديدة بلا احتذاء واقتداء» - وهو ذات التعريف الذى تجده فى معاجم العربية، «فبدع الشيء يبدعه بدعاً وابتدعه أنشأه وبدأه، واخترعه، لا على مثال».

فالإبداع هو إنشاء الجديد، واختراع غير المسبوق، وصناعة ما لا مثال له، سواء أكان ذلك فى صناعة الفكر أم فى الصناعات العملية للأشياء.

لكن علماء الاصطلاحات - فى حضارتنا - يميزون فى هذا الإبداع بين «البدعة فى الدين» - الذى اكتمل فى البلاغ القرآنى وفى البيان النبوى لهذا البلاغ - وبين الإبداع والاختراع فى «الفكر الإنسانى» الذى لم يقل أحد بإغلاق أبواب الإبداع فيه؛ لأنه - الفكر - ثمرة للوجود الدائم أبداً، والمتغير دائماً؛ و«الفكر» صناعة إنسانية، يأتى ثمرة لـ«التفكير»، بينما «الدين» وحى إلهى، وليس ثمرة لـ«التفكير»، حتى إنه لا يسمى - على الحقيقة -



«فكرًا»! إنه «علم إلهي»، وليس «فكرًا إنسانيًا»، وفارق بين «العلم الإلهي» الذي هو سبب لوجود الموجودات، وبين «الفكر الإنساني» الذي هو مسبب عن هذه الموجودات، ومتغير ومتطور بتغيرها وتطورها!

يميز علماء المصطلحات - الفنية واللغوية - بين «الإبداع الفكري» وبين «البدعة في الدين»، عندما يعرفون هذه البدعة بأنها «الحدث، وما ابتدع في الدين بعد الإكمال»...

وإذا كان «التجديد» سنة من سنن الاجتماع الديني في النسق الفكري الإسلامي، دائمة الفعل، عبر الزمان والمكان، لا تبديل لها ولا تحويل - يقرر ذلك لها وفيها رسول الله ﷺ عندما يقول: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»<sup>(١)</sup>. فإن «التجديد» لا يمكن إلا أن يكون ثمرة للإبداع، وثمرًا لمقادير - قلت أو كثرت - من «الإبداع»!

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية، يتوقف عليها بقاء أصول الشريعة دائمة العطاء والإثمار لما يواكب المتغيرات والمستجدات والمحدثات، عبر الزمان والمكان.. فهذا «الاجتهاد» - الذي يختلف فيه إمام عن إمام.. ومذهب مع مذهب.. وعصر عن عصر - لا بد أن يكون ثمرة لإبداع، وحاملاً لقدر من «الإبداع»!

فالتمييز بين «الإبداع في الفكر والصناعة» أي في «العمران» وعلومه - الشرعية منها والمدنية - وبين «البدعة في الدين» -

(١) رواه أبو داود

أى فى ثوابته التى اكتملت بختم الوحي والنبوة - موقف واضح لا غموض فيه ولا خلاف عليه بين علماء الإسلام..

بل إن أنمة المسلمين وفقهاءهم - من كل المذاهب الإسلامية - قد ميزوا فى «البدعة الدينية» بين تلك التى «خالفت» الكتاب والسنة، فهى «بدعة الضلالة» التى نهى عن إحداثها رسول الله ﷺ فى الدين.. وبين «بدعة الهدى» التى لا تخالف ما جاء به الكتاب والسنة، وإن لم يأت بها قرآن أو حديث.. وفيها تدخل الفضائل والخيرات وأصناف المعروف التى يبدعها ويبثدها الإنسان، فتتحقق بها مقاصد دينية، رغم أنها لم ينص عليها البلاغ القرآنى. ولا السنة النبوية تحديداً.. فهى إبداع يحقق «المقاصد الدينية»، وليس «اتباعاً» لشعيرة حددتها الشريعة الدينية.

وفى هذا التمييز بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة» يقول الإمام الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠م): «البدعة ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً، فهو البدعة الضالة، وما أحدث من الخير، ولم يخالف شيئاً من ذلك، فهو البدعة المحمودة».

فالبدعة التى هى ضلالة، وفى النار، ليست الإبداع الجديد الذى لم يرد به وحى ولم تنطق به سنة.. وإنما هى المخالفة لما جاء فى الكتاب والسنة.. فالوحى الإلهى والسنة النبوية لم تحصر - نصاً وتفصيلاً - كل ما هو محمود، ومن ثم فأبواب الإبداع والابتداع للأمور المحمودة كانت وستظل مفتوحة أبداً..

والمنهى عنه من «البدع»، هو المخالف لمبادئ الشريعة وأحكام الدين.

ولم يكن الإمام الشافعى - ولا غيره من أئمة الإسلام - مبتدعاً لهذا التمييز - فى البدعة الدينية - بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة». وإنما كان هذا التمييز منهجاً متعارفاً عليه فى اجتهادات الصحابة واستجابة الخلفاء الراشدين للمقاصد المشروعة بأعمال صالحة لا تخالف النصوص والأحكام، وإن لم ترد فى هذه النصوص والأحكام.

ومما روى الأئمة فى هذا المقام «بدعة» عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - التى ابتدعها عندما جمع الناس على «قيام رمضان» وذلك بأداء صلاة التراويح جماعة، وبانتظام.. وهو ما لم يفعله رسول الله ﷺ: إذ كان يصليها أحياناً ويتركها أحياناً، ثم هو ﷺ لم يجمع الناس لها.. فجاء عمر - رضى الله عنه - فجعلها شعيرة دائمة فى ليالى رمضان، وجمع الناس عليها وفيها.. بل سماها «بدعة» فقال: «نعمت البدعة هذه»<sup>(١)</sup>.

روى الأئمة ذلك، واستشهدوا به على وجود «بدعة هذى محمودة» مغايرة لـ «بدعة الضلالة المذمومة»، وعلى ضرورة التمييز بين «البدعة والإبداع» حتى فى الأمور الدينية.. ووجدنا عز الدين بن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠هـ / ١١٦٠ - ١٢٣٣م) - وهو يتحدث عن «البدعة» - يقول: «البدعة بدعتان: بدعة هذى، وبدعة

(١) رواه البخارى، ومالك فى (الموطأ).



ضلالة. فما كان في خلاف ما أمر الله به رسوله ﷺ فهو في حيز الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح. وما لم يكن له مثال موجود - (وهو الإبداع والاختراع على غير مثال سابق) - كنوع من الجود والسخاء، وفعل المعروف، فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به، لأن النبي ﷺ قد جعل له في ذلك ثواباً، فقال: «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها»، وقال في ضده: «ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»، وذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله».

ويمضي ابن الأثير، فيدعم هذا الرأي بما روى عن عمر بن الخطاب، فيقول: «ومن هذا النوع قول عمر - رضي الله عنه - «نعمت البدعة هذه» لما كانت من أفعال الخير، وداخلة في حيز المدح سماها بدعة، ومدحها: لأن النبي ﷺ لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليألى ثم تركها، ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت في زمن أبي بكر، وإنما عمر - رضي الله عنهما - جمع الناس عليها، وتدبهم إليها، فبهذا سماها بدعة.. فيحمل حديث: «كل محدثة بدعة» على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة».

وتأسيساً على هذا المنهاج في الفقه الذي يميز - في البدعة الدينية - بين «الضلالة» المذمومة التي تخالف الدين الثابت

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد

وبين «بدعة الهدى المحمودة» التى لم تأت بها أحكام الدين، لكنها لا تخالف تلك الأحكام فى إبداع وابتداع فيما لا يخالف كتاباً ولا سنة.. تأسيساً على هذا المنهاج فى الفقه والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة - الوجوب - الحرمة - والتدب - والكراهة - والإباحة - على كل إبداع وابتداع..

فواجبُ إبداع وابتداع العلوم التى لا تقوم فرائض الدين وواجبات خلافة الإنسان لله فى عمران الأرض إلا بإبداعها وابتداعها.. شرعية كانت أو مدنية تلك العلوم.

ومحرمُ ابتداع المحرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه.. ومندوبٌ ومستحبٌ إبداع ما يلزم لمندوبات ومستحبات الدين والدنيا..

ومكروهُ إبداع وابتداع ما يودى إلى المكروه دينياً ودنيوياً.. ومباحُ إبداع وابتداع كل ما يدخل فى المباحات من أمور الدين والدنيا<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الإبداع - حتى فى الإطار الدينى - مفتوحة أمامه الأبواب فيما لا يخالف مبادئ الدين وأحكام الشريعة.. فمن باب أولى يكون الحال مع الإبداع فى سياسات الدنيا وشئون العمران.

(١) انظر فى ذلك الرابع الأصفهاني (المفردات فى غريب القرآن) - مادة «بدع» - طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م. والتهانوي (كشف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١م. وابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.

ويلفت النظر، ويستدعي التأمل، أن ذلك لم يكن موطن خلاف بين فقهاء الإسلام أو في مذاهب الإسلاميين. فحتى علماء «مدرسة الأثر» الذين تخرج الكثيرون منهم في استخدام «الرأي» و«الغياس» و«التأويل» وأشباهها من سبل النظر والبحث والاستنباط، رأبناهم يفتنون آداب الإبداع في السياسات، بل ويجعلون السياسات التي يبدعها العقل الإنساني جزءاً من السياسة الشرعية، حتى وإن لم يرد لها ذكر في الكتاب أو السنة، ما دامت لا تخالف ما جاء فيهما منصوص ومبادئ وأحكام. فحتوا على الإبداع «الموافق للشرع»، ولم يكتفوا بما «ينطق به الشرع».

ولقد حدثت «مناظرة» بين الإمام السلفي أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عجيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩م) وبين أحد فقهاء الشافعية، قال فيها ابن عقيل كلاماً نفيساً عن «شرعية» الإبداع الإنساني في السياسة، ما دام لم يخالف الدين، حتى وإن لم يأت به الوحي ولم ينطق به رسول.. قال ابن عقيل في بيان المعنى الحق لقول الفقهاء الشافعية «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»:

«السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحاب، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأياً اعتمدوا فيه على «المصلحة» - مما لم ينطق به الشرع

ولقد عقب ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ / ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) على أهمية هذه القضية، وخطورة الآثار المترتبة على الخلاف فيها. فقال

«وهذا موضع مزلّة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضئلك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا التسريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها الحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، فثأ منهم منافاتها لقواعد الشرع والذي أوجب لهم ذلك نوع تفصيل في معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها إن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليقيم الناس بالقسط. وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر. بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها والطرق أسباب ووسائل لا تراء لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد ولكن نية بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق

المثبتة للحق إلا وهي سرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن  
بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟

إننا لا نقول إن السياسة العادية مخالفة للشريعة  
الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها. وتسميتها  
سياسة أمر اصطلاحى. وإذا فإذا كانت عادلة فهي من الشرع  
فالساسة نوعان سياسة ظالمة، فالشريعة تحرّمها،  
وسياسة عادلة. تخرج الحق من الظالم القاهر. فهي من  
الشريعة. علمها من علمها وحيلها من حيلها وهذا أصل من  
أهم الأصول وأنفعها.

فالإبداع الإسلامى فى السياسات ليس فقط عطلوها وإنما  
هو - إذا تحقق به العدل والقسط - جزء من الشريعة الكاملة. وباب  
من أبوابها. حتى وإن لم ينزل به الوحي أو ينطق به الرسول ﷺ  
ذلك هو الموقف الإسلامى من الإبداع والابتداع.

فمن الأفعال الإنسانية ما هو محاكاة وتقليد وأتباع.

ومنها ما هو إبداع وتجديد. أى إنشاء واختراع لا على مثال  
سابق..

وإذا كان هذا الإبداع مخالفاً لما أمر به الله - سبحانه وتعالى -  
أو رسوله ﷺ فتلك هى «بدعة الضلالة» المنعومة، إسلامياً.

(١) ابن القيم [إعلام الموقعين] جزء ١ ص ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م  
[الطريق الحكمة فى السياسة الشرعية] ص ١٧ - ١٩، ٢٠ تحقيق د. جميل عارى  
طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م



أما إن كان الإبداع واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه، ودعا إليه الرسول، فهو في حيز الممدوح. وكذلك إذا كان الإبداع فيما لا يخالف أمر الله ورسوله فهو محمود، حتى وإن لم ينزل به وحى ولم يرد فيه حديث.

وإذا كانت عمارة الأرض هي المقاصد العظمى من وراء استخلاف الله للإنسان، فإن الإبداع الإنساني في سائر ميادين العمران البشري داخل في السبل والأليات التي لابد منها لتحقيق مقاصد هذا الاستخلاف. شريطة ألا يخالف هذا الإبداع ديناً ثابتاً في البلاغ القرآني أو في البيان النبوي لهذا البلاغ.

ولأن المسلمين قد أجمعوا على جوار وصف الإنسان بـ«العلم» و«العالم» مع أنها صفات الله - سبحانه وتعالى - الذي ليس كمثله شيء، لا في الذات ولا في الصفات - وذلك وعياً منهم باختلاف المضامين والمفاهيم في الصفة، عندما يوصف بها الله، عنها عندما يوصف بها الإنسان - فعلم الله كلي ومحيط وسبب في وجود الموجودات - بينما علم الإنسان جزئي ونسبي ومعلول ومنسب عن الموجودات.

لأن المسلمين صنعوا ذلك، دون تحرج، رأينا علماءنا يميزون بين الإبداع الإلهي - والله ﴿يُدْعِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢١٧] - وبين الإبداع الإنساني، قائلين: «إن الإبداع إذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغيره، ولا مادة، ولا زمان، ولا مكان

وليس ذلك إلا لله<sup>(١)</sup>، بينما الإبداع الإنساني له آلياته ومواده، وهو داخل في الزمان والمكان.

وهكذا تميز منهاج النظر الإسلامي - في هذا المبحث - بالجرأة والدقة. عندما لم يقف عند حدود المصطلحات، وإنما عين الفروق في مضامين المصطلحات ومفاهيمها، فحافظ على أرقى مستويات التنزيه والتجريد في صفات الذات الإلهية، في نفس الوقت الذي فتح فيه أمام الإنسان المسلم أوسع الأبواب للإبداع والابتداع فيما لا يخالف ما جاء به البلاغ القرآني والبيان النبوي من أحكام الإسلام.

(١) (المعجمات في عريب القرآن) - مادة «ع».

## تقديم

### عن الخصوصية.. والإبداع

الخصوصية الحضارية: هي مرتبة وسطى على نظوة أبناء حضارة من الحضارات إلى علاقة حضارتهم بعبرها من الحضارات وسطى بين «المغايرة الكاملة» وبين «التماثل والتطابق التامين».

فالخصوصية الحضارية تعنى «التمايز» الحضارى، و«التمايز» وسط بين «الوحدة» وبين «الفصل» التام وهذا يعنى وجود مشترك إنسانى عام بين مختلف الحضارات، لا تتمايز فيها وبها كثر حضارة عن غيرها من الحضارات. كمثل الإنسان، يشارك كل بنى جسد في الإنسانية والخلق وفى كثير من معارف وحقائق الأعضاء ووظائفها، لكنه يتميز ويتفرد بالنفس والروح والمشاعر المميزة لذاته، وبالبصصة التى لا يشاركه فيها سواه من بنى الإنسان.

وإذا كانت التجارب فى علوم المادة - الطبيعية والحيوية - والمحايمة - قابلة للتكرار دون تغيير، ودون تبدل فى ثمرات هذه التجارب من المعارف والحقائق والقوانين وبصرف النظر عن القائم بهذه التجارب، شرقياً كان أو غربياً، متديناً

أو غير متدين، مسلماً كان أو غير مسلم. إن نطاق هذه المعارف والحقائق والقوانين التي هي ثمرات التجارب في العلوم ذات الموضوعات الثابتة هو إطار المشترك الإنساني العام بين كل الحضارات الإنسانية الذي لا تميز فيه أية حضارة من الحضارات

وليس الأمر كذلك في نطاق العقائد والعلسفات والآداب والفنون وعلوم الاجتماع والإنسانيات

فالتجربة الروحية، والمجاهدة القلبية، والخاطرة النفسية، والتجربة الشعرية والفنية، لا تتكرر - على ذات النمط - لدى الإنسان الواحد، فضلاً عن الأناسي داخل الحضارة الواحدة، ناهيك عنها بين أبناء مختلف الحضارات

ذلك أن موضوعات هذه التجارب - الروحية والفنية والنفسية - ومثلها التجارب في العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا تتم على مادة ثابتة - كحال التجارب على المادة الثابتة، في العلوم الطبيعية والمحايدة - وإنما تتم هذه التجارب على «نفس إنسانية» تتميز وتنفرد لدى كل إنسان، وتثقلون معارفها وثمرات تجاربها بخلفيات الاعتقاد والموروث والعادات والتقاليد والأعراف والطبيعة والبيئة والمحيط وأساليب التربية والتنشئة والتأديب. وهي خلفيات وموارث ثقافية بين أبناء الحضارة

الواحدة بالقدر الذي تمايز بينهم فيها وبين غيرهم من أبناء الحضارات الأخرى.

وهكذا يتصر الوعي بهذه الحقيقة - حقيقة اشتراك كل الحضارات فيما هو مشترك إنساني عام، وتميز كل منها بخصوصيات - يثمر تصورا للعلاقة المثلى والحقيقية بين مختلف الحضارات الإنسانية هو تصور «التمايز بين الحضارات، الجامع لـ «الاشتراك» و«الخصوصية» في آن واحد، والرافض لـ «وحدة التماثل التام» و«تناقض المعايير الكاملة» في سمات وقسمات هذه الحضارات.



وهذا التصور لموقع «الذات الحضارية» - وهي العربية الإسلامية في حالئنا - في علاقاتها بالذوات الحضارية الأخرى - مغربية وصينية وهندية ويابانية إلخ - هو الذي يستدعي ويستوجب أعمال القانون الإسلامي في علاقة «الذات» بـ «الأخر» - كل ذات - بأي آخر - وهي علاقة «التدافع» - أي الاستباق والتسابق في الخيرات، أي الفاعلية والإبداع - مع مراعاة أن هذا «التدافع» هو بين من يجمعهم - مع تمايزهم - مشترك إنساني عام، فهو تدافع لقرقاء لن يتم استباقهم إلى الخيرات إلا في وجود الآخرين المسابقين والمنافسين فيدور التعددية التي هي ثمرة التمايز - لن تتولد



لدى أى منهم دوافع وحوافز الاستيقاظ، ولن توجد دواعى  
الفاعلية والإبداع

لهذه الحكمة، كان الانحياز الإسلامى إلى «التدافع» فى ذات  
الوقت الذى رفض فيه «الصراع».

ذلك أن «الصراع» هو درجة من علاقة «الذات» بـ«الأخر»  
مقاصدها «نفى» الآخر، والانفراد بونه بالميدان فهو يتغيا -  
موضوعياً - نفي التعددية، وعلى صفحات «التمايز» وقسر  
الجميع على قالب واحد ومركز واحد. وإذا غاب التمايز غابت  
دوافع الحراك ودواعى الفاعلية والإبداع. بينما «التدافع» هو  
«حراك» - وليس صراعاً ولا إغناء - يتغيا تحريك المواقع وتعديل  
المواقف - من الظلم إلى العدل، ومن الغلو إلى الاعتدال  
والوسطية - دون نفي للآخرين. فتظل سمات التمايز وقسمات  
التعددية معايصةً للمشترك الإنسانى العام، ليظل التدافع والحراك  
حوافز للتسابق والفاعلية والإبداع، دائماً وأبداً. وليظل الفرقاء  
المستبقون إلى الخيرات بمنجاة من الصراع الذى «يسود» ذاتاً  
على الذات الأخرى، فينهى التعددية، ويلغى التمايز الحضارى،  
ويغيب حوافز التسابق والفاعلية والإبداع، فى علاقات شعوب  
وأمم الحضارات.

لقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «الصراع» بهذا المعنى -  
إفناء الآخر - ﴿سَخَرَهَا عَلَيْهِمْ سِتْ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ

ففيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية ٧١ قيل ترى لهم من باقية ﴿  
[الحاقة ٧، ٨].. فهو إهلاك.. ﴿فأنفلكوا مريح صرصر غانية﴾ [الحاقة ٦]

بينما كان الاستخدام القرآني لمصطلح «الدفع» والتدافع» -  
بالمعنى الإيجابي - لأنه هو التعبير عن «الحراك» الذي يحفز  
إلى الاستباق في الخيرات، من طرفاء، تتعدى مواقعهم، على  
طريق الاستباق إلى الخير، مع الحفاظ على تعددية التمايز التي  
تديم حوافر الفاعلية والإبداع دائما وأبداً على هذا الطريق ﴿ولا  
تنوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه  
عداوة كأنه ولي حميم﴾ [مائدة ٣١] فالغاية من «الدفع»  
و«التدافع» ليست إفناء «الأخر»، وإنما تحويل موقعه - من موقع  
«العداوة» إلى موقع «الولي الحميم» - فهو آلية الإصلاح ﴿ولولا  
دفع الله الناس بعضهم بعضا فسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على  
العالمين﴾ [البقرة ٢٥٦]، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت  
صوامع وبيع وصناعات ومساكن يذكر فيها اسم الله كثيرا ولنظرون الله من  
يتضرع إن الله لقوي عزيز﴾ [الحج ٤٠].

فالعروء وثقى بين التمايز الحضاري، وبين التعددية  
الحضارية التي تجعل علاقات الحضارات في إطار «التدافع»  
الحافز على الاستباق إلى التقدم والرقى، والمحرك لطاقت  
الفاعلية وملكات الإبداع.

وهي وثقى - أيضا - بين غمبة الإيمان بهذا التمايز  
الحصارى - سواء بعزلة وانغلاق «المغايرة الكاملة»  
والتناقض التام» - ومع تنعدم ميادين التدافع والاستباق -  
أو بـ«تبعية التماثل والوحدة الحصارية» - ومعها يفقد التدافع  
دواعيه - لينمر هذا الموقف - فى النهاية - بسول طاقات  
الفاعلية ودواعى الإبداع الذاتى

## خصوصية العصر.. وفاعلية الإبداع

وإذا كان هذا هو الدور التأسيسي للإيمان بالخصوصية الحضارية - خصوصية التميز - في الإيمان بالحاجة إلى نمط حضارى خاص - والحاجة هي داعية الفاعلية والإبداع.

فإن الإيمان بـ«خصوصية العصر» هي الأخرى ذات دور تأسيسى في خلق دوافع الفاعلية وتحريك ملكات الإبداع

فكما أن الذين لا يؤمنون بتغير حضارتهم عن الحصارات الأخرى يستعاضون عن الفاعلية والإبداع بسقل وتقليد ومحاكاة النماذج الحضارية الأخرى، ومذاهب الغير في التقدم، وطرائق الآخرين في النهوض فإن الحال سيكون كذلك عند الذين لا يؤمنون بـ«خصوصية عصرهم وتميز زمانهم عن عصور وأزمنة الأسلاف» فهم - إذا غاب عنهم الإيمان بـ«خصوصية العصر وتميز الزمن» سيكتفون بنماذج السلف في حل مشكلات التاريخ، وبطرائق القدماء في العيش، وبأنماطهم في التعامل مع وقائع المجتمعات التي عاشوا فيها. ومن ثم ستذبل فيهم ملكات الفاعلية، وتوارى الدوافع للإبداع... فالنماذج مسطورة في الكتب القرائية، والنقل والتقليد أكثر أمناً عند البعض، وأخف كلفة من معاناة فاعلية الإبداع

لكن.. كما أن الحالة المثلى لعلاقة «الذات» الحضارية بـ«الآخر» الحضارى، هى تلك التى تقف عند حدود «التمايز» الذى يرى «المشترك الإنسانى العام» مع «الخصوصية الحضارية». - فبإزاء الموقف من «تبعية الذوبان» ومن «عزلة الانغلاق». كذلك تكون الحالة المثلى فى علاقة «العصر الحاضر» بـ«الزمن السالف» هى التى تبرز من «القطيعة المعرفية» مع الموروث الفكرى، براءتها من «الاكتفاء بهذا الموروث»!

وإذا كانت «الحدأة الغربية» هى داعية «القطيعة المعرفية» مع الموروث لأنها تشغيا إحلال «عصرها الغربى» محل «موروثنا الإسلامى». فإن «الجمود والتقليد» لدى البعض منا - هو الغلو المقابل لغلو هذه «الحدأة الغربية» وبين هذين الغلوين يقف المنهاج الوسطى فى علاقة «العصر» بـ«الماضى» وعلاقة «المعاصرين» بـ«الأسلاف»

فكما يميز منهاج «التفاعل الحضارى» فى علاقة «الذات» بـ«الآخر» بين «المشترك الإنسانى العام» وبين «الخصوصيات الحضارية». كذلك يميز منهاج «التجديد» - وهو وسط بين «حدأة القطيعة المعرفية مع الموروث» وبين «التقليد لكل الموروث» - فى الموروث، بين «المقدس الإلهى» - كما تمثل فى «البلاغ الإلهى» وفى بيانه النبوى الكتاب - والسنة - وبين «الفكر البشرى» الذى هو ثمرة للاجتهاد. ففى المقدس العلم الإلهى، الكلى، والمطلق، والمحيط، والخالد... وهو الذى يحفظ إسلامية



الأمة، وإسلامية حضارتها وإسلامية اجتهادها وإبداعها عبر الزمان والمكان، ويدونه تتحول إلى أعم وإلى حضارات، بتغاير الزمان والمكان..

يميز «التجديد» بين هذا «المقدس الإلهي» وبين الاجتهاد الفكري والتجارب الإنسانية فيلتزم بالأول - مع فقهه - ويحتضن الثاني - مع النقد له والاختيار منه، والبناء عليه، والتجديد فيه .

كذلك يميز منهاج «التجديد» بين «ثوابت» الموروث وبين «المتغيرات» فيه.. فد «المناهج» غير «التطبيقات» وما أجمعت عليه الأمة وتلقته بالقبول مغاير لما مثل مذهب فرقة، أو تجربة دولة، أو أعراف جماعة أو تقاليد ميزت إقليمًا من الأقاليم.

ف«التجديد» تطور لكنه يتم داخل النسق الفكري، وانطلاقًا من ثوابته، والتزامًا بالمقدس الذي تخلق من حوله ذلك النسق الفكري - وبهذا يفترق عن كل من «الحداثة» و«التقليد».. ففيه «اتباع» في «الثوابت»، وتجديد في «المتغيرات»، على حين تقيم الحداثة قطيعة معرفية مع الكل الموروث.. ويحاكي المقلدون كل الموروث.. وإذا كانت الحداثة لا تثمر إبداعًا لأنها تحل «عصر» الآخر الحضاري محل «ماضينا».. فإن «التقليد الجامد» لا يحدث فعالية مبدعة؛ لأنه يكتفى بمحاكاة الموروث.. بينما التجديد هو الذي يحرك في الأمة طاقات الفعل الإبداعي لبثورة «معاصرة متميزة»، محكوم تميزها بتميز «الأصالة» المتمثلة في مقدسنا وفي ثوابتنا التراثية.

لقد عرُفت معاجمتنا وكشافات اصطلاحات الفنون في حضارتنا «الهوية» - والتي اشتق مصطلحها من «هو هو» بمعنى أصل الشيء وجوهره - بأنها «الحقيقة المطلقة، المستملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»<sup>(١)</sup> فهي حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة، المستملة على صفاته الجوهرية، والتي تصيره عن غيره<sup>(٢)</sup> .

وهذه «الهوية» التي تميز حضارتنا العربية الإسلامية عن الحضارات الأخرى، هي المقدس الصورت - الوحي وميراث النبوة - والنوابع الفكرية التي احتضنت عليها مذاهب الأمة وتلققتها بتعوبها بالقبول من تراث الأسلاف وخصوصية هذه «الهوية» هي التي تجعل لنا - نحن «الحلف» - معاصرة متميزة - تبعاً لتمييز هويتنا الحضارية - ومن ثم، فإنها هي التي تدعونا إلى إبداع فاعل وفاعلية مبدعة لصنع وبلمرة خصوصية معاصرتنا، وننطقنا في التقدم وعذوبتنا في النهوض وبدونها نقع في تقليد «الآخر» أو محاكاة «السلف» فنذبل فينا ملكات الفاعلية وطاقت الإبداع

(١) الجرجاني (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م

(٢) (المعجم الفلسفي) - وضع مصمم اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

## تطبيقات تاريخية

وإذا كان هذا هو المنهاج والقانون الحاكم لهذه القضية - الحاجة هي داعية الاختراع والإبداع - ويدون الإيمان بالخصوصية سيكون التقليد - للأخر - أو للسلف - هو البديل الأسهل لمعاداةفاعلية الإبداع - فإن تاريخنا - بل توارىخ الحضارات جميعها - كان مسرحاً لصدق هذا القانون، ولرفع ثمرات تطبيقاته في ذلك التاريخ.

■ إن الخلافة الراشدة - على عهد الراشد الثاني عمر بن الخطاب - قد أخذت عن الرومان «تجربتهم» و«خبرتهم» في «شؤون الدواوين» - وهو أشبه ما يكون بالخبرات الإنسانية في «المنظمات» و«المؤسسات» و«الشرائح الإدارية» - ولكنها لم تأخذ القانون الروماني على الرغم من أنه كان محبوباً ومطماً في «مدونة» «جستنيان» (٥٢٧ - ٥٦٥ م) منذ ما قبل ظهور الإسلام.. وذلك لتمييز الهوية الإسلامية بفلسفة خاصة في التشريع والتفكير، فلسفة تشترع لإنسان هو «خليفة» لله في استعمار الأرض، فهو سيد في الكون، وليس سيذاً للكون - كما رآه الإغريق والرومان - وحقوق هذا الإنسان هي واجبات إلهية وتكاليف دينية، محكومة بحقوق الله وبالشرعة الإلهية التي هي بدود عقد وعهد الاستخلاف. فهي أعلى من مجرد «الحقوق»، مع ضبطها بحقوق الله - سبحانه وتعالى.

وهذا التمييز الإسلامي في فلسفة التشريع والتقنين هو الذي حفز فاعلية إبداع الأمة في الاجتهاد الفقهي، فكان إبداع المسلمين لمذاهب الفقه، ولتقعيد هذا الاجتهاد في علم أصول الفقه. ولولا هذا التمييز لما كانت حاجة إلى هذا الإبداع المتميز، ولكانت أمثلاً قد قلّت - ككل أمم الحضارة الغربية - فلسفة القانون الروماني في التشريع والتقنين.

■ ولقد كان المسلمون يعرفون - قبل إقامتهم نظام الخلافة الإسلامية - الكثير عن نظم الحكم الكسروية والقيصرية. ومثل التُحْمُر والفُهر والحكم بالهوى كما كان بعضهم على بعض العلم بما سبق في التراث اليوناني من «ديمقراطية» دولة المدينة في «أثينا».

لكن التمييز الإسلامي في «نظرية الاستخلاف» استخلاف الله للإنسان - الذي جسده الإسلام في «الأمة» - لا «الفرد» أو «الطبقة» - لأن الإسلام هو «دين الجماعة» - هذا التمييز في نظرية الاستخلاف هو الذي حفز العقل المسلم لابتداع نظام الخلافة الإسلامية، الذي تكون فيه «الدولة» - الخلافة - استخلافاً للأمة التي هي مستخلفة لله - فجاءت هذه الخلافة نيابة عن الأمة التي استخلفها الله - ولم يقلد المسلمون نظاماً يدعى سلطانه الحق الإلهي - مسقطاً سلطة الأمة - أو يقف عند النيابة عن الأمة - مسقطاً التزام الأمة بشريعة السماء.

ولقد أدرك ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) هذا التمييز لنظام الخلافة الإسلامي وحدد طبيعته، وهو يقارن بينه

وبين النظام الاستبدادي - نظام القهر والتغلب والهوى - وبين نظام الحكم بالسياسة العقلية، المتحرر من الشريعة السماوية، الذي يتغيا صلاح الدنيا وحدها - وهو ما تسميه في عصرنا النظام العلماني..

أدرك ابن خلدون هذا التمييز، فتحدث عن ثلاثة نظم للحكم والدولة، فقال «إنه لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر، وجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة بسلمها كافة وينقادون إلى أحكامها فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرانها، كانت سياسة عقلية

وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياذ الدنيا وفي الآخرة

وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فالمقصود بهم إنما هو دينهم العفسي بهم إلى السعادة في آخرتهم فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرتة على منهاج الدين ليكون الكل محوطًا بنظر الشارع فما كان منه - الملك - بمقتضى القهر والتغلب، فجور وعدوان، ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة

وما كان منه - (الملك) بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضًا، لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من



نور لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم وأعمال البشر كلها عانده عليهم في معادهم. من ملك أو غيره وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم ٧] ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة. وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين من ذلك أن

الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار

والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ولو لم يكن هذا التمييز الإسلامي في «نظرية الاستحلاف».. لجاء نظام الحكم الإسلامي تقليداً أو محاكاة لأى من النماذج التي كانت سائدة وشهيرة في ذلك التاريخ.. لكن هذا التمييز هو الذى حفظ العقل المسلم على فاعلية الإبداع لمنظّم جديد فى

(١) (العقيدة) ص ١٥٠، ١٥١ طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ

الحكم، غير مسبوق في التاريخ.. وذلك حتى يكون هذا النظام قادراً على تحقيق المقاصد الإلهية في الاستخلاف.

■ ولتميز النظرة الإسلامية - في تكريم الإنسان - بعدم التمييز - العرقي أو اللغوي - بين كل بني الإنسان ﴿ ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والخرور فأنهضهم من الطبات وأفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾ [الإسراء: ٧٠].. فلقد وحد العقل المسلم نفسه مدفوعاً بهذا التمييز إلى إبداع نظام للشورى، يصبح فيه بلال الحبشي الذي اعتقه أبوبكر الصديق من رق العبودية - سيداً يقول عنه الفاروق عمر بن الخطاب - وهو من هو في قومه «سيدنا اعتق سيدنا»

ولولا هذا التمييز الإسلامي في تعميم التكريم لمطلق الإنسان.. لأغرت ديمقراطية اليونان - والتي كانت حكراً لقلة قليلة من الأحرار الأثينيين، دون الكثرة الكاثرة من العبيد، والمحترفين للعمل اليدوي، وسكان المستعمرات - لأغرت هذه الديمقراطية اليونانية العقل المسلم بتقليدها لكنه وجد نفسه محتاجاً - كي يفي بحقوق التميز - إلى نظام شوري يحقق المقاصد الإسلامية في تعميم التكريم الإلهي لمطلق الإنسان.

■ ولتميز التصور الإسلامي - في مكانة الإنسان بالكون - بنظرية الاستخلاف التي وضعت الإنسان في مكان الخلافة لخالق هذا الكون - سبحانه وتعالى - وجد العقل المسلم نفسه مدفوعاً بحاجات هذا التصور المتميز الذي جعل للإنسان مكاناً متميزاً - مدفوعاً إلى إبداع نمط جديد من «سياسة» الدولة والمجتمع والعمران..

فالإنسان الخليفة هو سيد في الكون، لكنه ليس سيد الكون.. إنه - بعبارة الإمام محمد عبده - «عبد لله وحده، وسيد لكل شيء بعده»؛ ولذلك، فسلطة هذا الإنسان في تقرير «سياسة» وتدير الدولة والاجتماع والعمران قائمة ومقررة، لكنها - بحكم كونه خليفة - سياسة محكومة بأفاق الحرية فيها، ونوعية التدبير لمقرراتها، بالشرعية الإلهية التي تمثل في نظرية الاستخلاف وتعاقده بنود عقد وعهد الوكالة والإبابة والاستخلاف.

ولذلك كان العقل المسلم مطالباً بإبداع سياسة متميزة، تبعاً لتمييز مكانة الإنسان - كما حددها التصور الإسلامي - في هذا الكون.. سياسة تجمع بين ثمرات الاجتهاد الإنساني والصواب الشرعية، وتوَلِّف ما بين المصالح الدنيوية ومعايير السعادة الأخروية.. فكان إبداع الإنسان المسلم والحضارة الإسلامية لـ«السياسة الشرعية» التي لم تقف تدابيرها ونظمها وتقديراتها عندما نطق به الوحي وبلغه الرسول ﷺ وإنما أضاف إليها الإنسان الاجتهادات المدنية التي تواكب التحفيزات وتستجيب للمستجدات. فتميزت عن سياسة الكهنوت النصراني - في دولة الحكم بالحق الإلهي - تلك التي حصرت السياسة فيما جاء به اللاهوت، وتميزت كذلك عن السياسة العقلية المحضة التي لم تضبط الاجتهاد العقلي بصواب الشرع وحدود الله

نعم.. لقد أبدع العقل المسلم علم السياسة الشرعية، وهو معلّم متميز في سياق التطور الحضاري للحضارات الإنسانية، لم تعرفه تلك الحضارات التي همشت الإنسان بالفكر الجبري. أو بالفكر

الباطنى.. ولا تلك القى ألّهت الإنسان، فحررت سياسته من شريعة السماء.. وكان ذلك الإبداع المسلم المتميز - فى السياسة الشرعية - ثمرة لتمييز التصور الإسلامى فى الاستخلاف

ولجمع هذه السياسة الشرعية بين الاجتهاد الإنسانى وبين الضوابط الشرعية والمقاصد الإلهية، كانت «المصلحة» فيها «مصلحة شرعية معتبرة»، وليست مطلق «مصلحة».. وكانت غايات تدابيرها تحقيق مصالح الدنيا والآخرة، لا مصالح إحداها دون الأخرى، وكانت حقوق الإنسان فيها مصبوبة بحقوق الله، وكانت الضوابط الشرعية فيها - جميعها - مصالح معتبرة للإنسان. فكانت - هذه السياسة الإسلامية - جزءاً من الشريعة، حتى عندما تكون اجتهاداً إنسانياً وإبداعاً بشرياً، لم ينزل به الوحي ولم يخلق به الرسول ﷺ

ولقد أجاد الإمام ابن عقيل، أبو الوفاء على بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣ هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩ م) الوصف لتمييز هذه السياسة الإسلامية عندما قال - وهو يحاور من لم يعهم تمييزها هذا - أننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع. فالسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة، وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة، وحقيقة، وتقسيم آخرين الدين إلى عقل، ونقل

وكل ذلك تفسيم باطل، بل السياسة، والحقيقة، والطريقة، والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة. لا قسم "لها" والباطل ضدها ومنافيهها إن السياسة العامة جزء من أجزاء الشريعة، وفرع من فروعها وهذا الأصل من أهم الأصول وانفعها -

هكذا تميزت السياسة الشرعية بالجمع بين «الإلهي» و«الإنساني». تبعاً لتمييز مكانة الإنسان في الكون، بسبب فلسفة التصور الإسلامي المتميزة في نظرية الاستخلاف. فكان هذا التمييز مصدراً وحافزاً ومنطلقاً لفعالية إسلامية، أبدعت في السياسة علماً لم تتعارف عليه ولم تعرفه الحضارات الأخرى

■ وسبب هذا التميز للسياسة الشرعية - عن سياسة الكهانة وعن السياسة اللادينية - اقتضى هذا التميز السياسي تميزاً في فقه المعاملات والقانون الحاكم للمجتمع الإسلامي فكان ذلك حافزاً للعقل المسلم على إبداع فقه متميز، انضبط فيه الاجتهاد الفقهي بمبادئ الشريعة وقواعدها وحدودها ومقاصدها، وبالفلسفة الإلهية في التشريع.

فالشريعة وضع إلهي ثابت والفقه اجتهاد الفقهاء محكوماً بالشريعة الإلهية النابتة.. والله - سبحانه وتعالى - هو الشارع،

(١) التفسير: نظر النسي - المقسود أصبح متديلاً و«غيراً» أما القسم فهو جزء من الكل  
(٢) اس القيم (إعلام الموقعين) ج١ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م  
(٣) (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص ١٧، ١٩، ٢٠ تحقيق د. حسبل غازي، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م

ولا يسمى فقيهاً. وصجته دوناً: فقهاء، وليسوا بمشرعين.. وثمرات  
اجتهاداتهم في فقه المعاملات إبداع إسلامي متميز في  
القانون، لم تعرفه المنظومات القانونية الأخرى، سواء منها تلك  
التي وقفت في القانون عند اللاهوت، دون اجتهاد فقهي. أو تلك  
التي عرفت الاجتهاد الفقهي غير المضبوط بشريعة السماء..

وعن حقيقة تميز هذا الإبداع الإسلامي في الفقه، والذي جعل  
هذا الفقه جامعاً لـ «المصلحة» و«الضمير» و«ضابطاً» «المنفعة»  
«الأخلاق».. يقول واحد من خيراء المستشرقين في الفقه  
الروماني والفقه الإسلامي - المستشرق - دافيد سانتيلانا «إن  
الخضوع لهذا القانون الإسلامي إنما هو واجب اجتماعي وفرض  
ديني في الوقت نفسه، ومن ينتهك حرمة أو يشق عصا الطاعة  
عليه لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي بل يقترف خطيئة دينية  
أيضاً لأنه لا حق ثم لما ليس لله فيه نصيب»

فالنظام القضائي والدين، والقانون والأخلاق هما شكلان لا  
ثالث لهما لتلك الإرادة التي يستمد منها المجتمع الإسلامي  
وجوده وتعاليمه فكل مسألة قانونية إنما هي مسألة ضمير  
وتحكيم عقلي بذاتها وكل مسائل الفقه كان مرجعها الأخير علم  
الكلام.. إن الصبغة الأخلاقية تسود القانون، والعلاقة تقترب  
غالباً لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيداً  
تاماً وكل اتفاق أو عقد ينتهي فيه موضوع علاقة قانونية ذات  
صبغة أخلاقية فهو أسمى درجة من أن يكون محض منقعة..  
وهكذا ترسم الأخلاق والآداب في كل مسألة حدود القانون فنجد

أنفسنا وقد بلغنا مرحلة «الحق المطلق» الذي هو أساس المجتمعات المتمدنة قاطبة».

ثم يحضى «سانتيلانا» فيتحدث عن تمييز هذا الإبداع الإسلامي في الفقه - والذي حكمته الشريعة الإلهية، وهي ثابت ومطلق - عن الإبداع الغربي في القانون، فيقول:

«إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب، إما رأساً أو عن طريق ممثليه. وسلطانه مسند من الإرادة والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم إلا أن التفسير الإسلامي للقانون هو خلاف ذلك وعبثاً نحاول أن نجد أصولاً واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية) كما استقر الرأي على ذلك إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا؛ لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً»<sup>(١)</sup>.

ولو لم يكن هذا التمييز في المرجعية الدينية للفقه الإسلامي، وفي الضوابط الإلهية لاجتهادات فقهاء الإسلام، وفي الفلسفة الشرعية لتقنين فقه المعاملات الإسلامي - لاستعار المسلمون مدونة «جستينيان» - في القانون الروماني - مع أخذهم من الرومان تدوين الدواوين منذ عصر الفاروق عمر بن الخطاب.

(١) (القانون والمجتمع) بحث منشور بكتاب (تراث الإسلام) ص ٤١١ - ٤٣١ - ٤٣٨  
ترجمة: جرجير فتح الله طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م



لكن هذا التميز هو الذي صرف المسلمين عن استعارة القانون الروماني - المفصل والمبوب والمنظم - وهو الذي حفز العقل المسلم إلى الإبداع الفقهي، واستنفر طاقات الفعالية لدى فقهاء المسلمين، حتى بنوا ذلك الصرح الإسلامي في فقه المعاملات.. وهو صرح دائم التجدد والارتفاع والاتساع يتوالى المسنجات في واقع الحياة وشئون العمران.

■ كذلك ميزت نظرية الاستخلاف الإسلامية أفاق «العمران الإسلامي» - وهو ما نرجحنا على تسميته «الحضارة الإسلامية» - فشعلت هذه الأفاق الدين مع الدنيا، جاعلة الدين واحداً من الضرورات التي يتأسس عليها العمران.. فمقومات العمران ليست الدين وحده، وأيضاً ليست متحررة من الدين ولا منفصلة عنه.

ولقد حفز هذا التميز فعاليات الإبداع في العقل المسلم، فاستخلص من البصوص الشرعية التي تواترت تواتراً معنويّاً - مبحث «مقاصد الشريعة»، الشامل لـ «الضرورات» - وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبدونها تختل استقامة المصالح، فتتهدد الحياة في الدنيا، والنجاة والنعيم في الآخرة. وهذه الضرورات هي خمس:

١- الحفاظ على الدين، وإقامته تهذيباً للنفس، وسياسة للدنيا بشريعته.

٢- والحفاظ على الإنسان، خليفة الله - سبحانه وتعالى - في استعمار الأرض.

٣- والحفاظ على العقل الإنساني، ملكة يحصل بها الإنسان الصواب البشري ليزال الصواب الذي جاء به الوحي في هداية الإنسان.

٤- والحفاظ على النسب والعرض: تلبية للفطرة الإنسانية السوية، وتنمية لعوامل الاختصاص الحافظة على السعي والإبداع.

٥- والحفاظ على المال، بما يعينه من حل الكسب، ورشد الإنفاق، وخير الاستثمار، والتكافل الجاسع بين جسد الأمة، المستخلصة عن الله في التمتع بالأموال والثروات.

ومع «الضرورات» - وتاليا لها في مقومات العمران الإسلامي - تأتي «الحاجات» - وهي التي يتوقف على وجودها، التوسعة، ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة.

وبعد «الضرورات» - وتاليا لها في هذه المقومات - تأتي «التحسينات» التي يؤدي وجودها وتحققها إلى زينة العمران وكماله بمحاسن العادات<sup>١</sup>

والتعامل في هذا المبحث الإسلامي في مقاصد الشريعة يجد نفسه أمام نظام لمقومات العمران الإسلامي - حفز العقل الإسلامي على بطورته وصياغة معالمه - استخلاصا

(١) الشاطبي الموافقات في أصول الأحكام) ج ٢ ص ٤ - ٦ تحقيق مجيب النور عبد الحميد طبعه القاهرة مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح - مدور تاريخ وانظر - كذلك - عبد الوهاب خلافة (عتم أصول الفقه) ص ٢٠٠ - ٢٠٥ طبعه دار القلم - الكويت - سنة ١٩٧٢ م

واستنباطاً من النصوص المتواترة تواتراً معنوياً - تميز  
التصور الإسلامي - في الاستخلاف - بالعلاقة الجامعة  
والعروة الوثقى بين المرجعية الدينية وبين الإبداع الإنساني  
في إقامة العمران البشري.

وبدون هذا التميز في التصور، ما كان العقل المسلم ليجد  
الدافع والحافز على إبداع هذا النمط الخاص في مقومات  
العمران.

• ولتتميز التصور الإسلامي في علاقة «اللطيف الإلهي»  
بـ «الإبداع البشري»، وتزامن «هداية السماء» مع «العقل الإنساني»  
وتساند «الكتاب» - وفيه الإصابة التي جاءت بها الرسالة  
السمائية - مع «الحكمة» التي هي «الإصابة في غير النبوة»<sup>(١)</sup>  
لتميز هذا التصور الإسلامي - على هذا النحو - قامت في الفكر  
الإسلامي الحوافز والدوافع لإبداع «عقلانية إسلامية مؤمنة».

فإذا كانت «عقلانية اليونان» لم تلتزم الإيمان الديني: فلأنها  
كانت ثمرة لبيئة خلت من «الوحي» و«النقل» الديني، وإذا كانت  
«عقلانية النهضة الأوروبية الحديثة» قد نهجت نهج العقلانية  
اليونانية في التحرر من الدين: فلأنها كانت رد فعل مناهضاً  
للاهوت ناصب العقل والعقلانية أشد العداء.

لكن الحال الإسلامي - في هذا الأمر - قد كان مختلفاً كل  
الاختلاف..

(١) فبعاً رواه البخاري «الحكمة الإصابة في غير النبوة»

فالمعجزة الإسلامية - القرآن الكريم - لم تأت - كالمعجزات المادية للخالين من الرسل - لتدهش العقل وتعجزه وتشل فعالياته، وإنما جاءت لتحفز على النظر والتفكير والتدبر والتفقه ليفقهها، ويدرك أسرار إعجازها، ويميز متشابهها من محكمها، وليفقه - أيضاً مع آياتها - آيات الله في الأنفس والأفاق. فهي - لذلك - معجزة عقلية، تستنفر العقل للفعل، وتحثكم إليه في الفقه، وتعينه على معرفة ما لا يستطيع - لنسبية إدراكه - أن يستقل بمعرفته من نأ الغيب والأحكام التعبدية في الدين.

ولذلك كان حفز هذا التصور لفلسفة الإسلام على أن يبدعوا فلسفة تقيم البراهين العقلية على صدق الإيمان الديني لا فلسفة تنقض الإيمان الديني، وتُحلّ الميتافيزيقا محل الدين - فلسفة عرفت «العقلانية المؤمنة» - لأول مرة في تاريخ الفلسفات - أداة لإقامة البراهين على العقائد الدينية - كما حدث في علم التوحيد الإسلامي علم الكلام - الذي هو فلسفة الإسلام.

كما حفز هذا التصور لفلسفة الإسلام على أن يبدعوا في «المعرفة» نظرية تغردت بها حضارتنا دون غيرها من الحضارات.. فلم يقفوا - كما صنع فلاسفة الغرب - بمصادر المعرفة عند «عالم الشهادة» وحده، و«الواقع والكون» دون سواه - قاصرين المعرفة الحقة والحقيقة المعرفية على هذا المصدر المنظور وحده - وإنما اعتمد فلاسفة الإسلام - لمصادر المعرفة - كتابي الله - سبحانه وتعالى - كتابه المسطور، بآياته المقروءة.. وكتابه المنظور، بآياته الميثوقة في الأنفس والأفاق، فتكاملت

فى هذه النظرية مصادر المعرفة، وتوازنت، عندما قامت على ساقين جامعتين لمصادر معارف «الغيب» و«الشهادة».. وكذلك كان التكامل فى «سبل المعرفة» عند فلاسفة الإسلام.

فعلى حين وقف التصور «الوضعى» والمادى - فى الحضارة الغربية - بسبل المعرفة عند «العقل» و«التجربة» وحدهما.. ووقف التصور «الباطنى» والغنوصى<sup>(١)</sup> عند «الدوق» و«الهيئة» وحدهما.. فإن فلاسفة الإسلام الذين عبّروا بحق عن هذا التصور الإسلامى - قد اعتمدوا - فى سبل المعرفة - أربع هدايات وسبل لتحصيل المعرفة الإنسانية، هى «العقل»، و«النقل» - الوحي» و«التجربة»، و«الوجدان» وهى سبل لا تعمل فرادى، معزولاً كل منها عن الآخرين، وإنما تتكامل على النحو الذى تصبح فيه منظومة واحدة، فتكون عقلانيته مؤمنة.. ونقلها مؤسساً على العقلانية المؤمنة.. وتجربتها لوناً من «العلم النافع» الذى هو عبادة تنمى خشية العلماء لله ينمى اكتشافهم للأسرار التى أودعها - سبحانه - فى المخلوقات ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [نظر ٢٨].. كما يصبح «وجدانها» ملكة تضيف إلى سبل المعرفة الأخرى، بدلاً من أن تنكرها وتتنكر لها - كما هو حالها عند أهل الباطن والغنوص.

(١) الغنوصية نسبة إلى «غنوص» أى المعرفة نزعاً فلسفياً ودينية، ابرزت فى المناخ الحضارى الهلبسى وهى قائمة على أن «المعرفة» هى طريق الخلاص.. وهى نزعاً باطنية حظوية، أسهمت فى تكوين معالمها الإشرافية الفارسية القديمة، والقبالة الإسرائيلية. وهى لا تعتمد النقل أو العقل بقدر ما تعتمد الدوق ومجاهدات التجربة الذاتية

تلك هي حقيقة الإبداع الإسلامي في الفلسفة الإسلامية.. وفي العقلانية المؤمنة.. وفي نظرية المعرفة المتميزة.. وهو إبداع حفز إليه ودعا له واستنفر العقل المسلم لصياغة بنيانه تميز التصور الإسلامي للعلاقة بين مصادر المعرفة، والروابط بين سبل تحصيلها.. تميز هذا التصور الإسلامي عن نظائره الأخرى، مادية كانت أو باطنية

وإذا كانت هذه الفلسفة الإسلامية المتميزة قد تبلورت في «علم التوحيد» - الكلام - الإسلامي، انطلاقاً من القرآن الكريم، وامتثالاً لأوامره بالتعقل والتفكير والتدبر والنظر والفقه، واستجابة لحاجات العقيدة الإسلامية في مواجهة التحديات الدينية والفلسفية التي ظلت قائمة في إطار الدولة الإسلامية - بعد الفتوحات - إعمالاً لمبدأ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [المرة ٢٥٦]. وهو إنجاز فلسفي سبق ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية بأكثر من قرن من الزمان.. فإن ترجمة المسلمين لما ترجموا من فلسفة اليونان لم يكن القصد منها جعل هذه الفلسفة اليونانية فلسفة للمسلمين، ولا إحلالها محل علم التوحيد الإسلامي.. وإنما كانت هذه المترجمات الفلسفية «سلاحاً - عقلياً - يونانياً» استعان به المسلمون في مواجهة «الغنوصية - الباطنية» التي امتزجت فيها موارث فارسية إشراقية، ببقايا إسرانية، بالأفلاطونية والأفلوطينية<sup>(١)</sup>. وكانت هذه «الغنوصية»

(١) الأفلاطونية نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٦ ق م) ولقد أسهمت نظريته في عالم المثل في تكوين الفلسفة الإشراقية. أما الأفلوطينية فنسبة إلى أفلوطين (٣٠٤ - ٣٧٠ م) الذي كان إسهامه أكبر في الفكر الغنوصي والباطني

هي الخطر الأشد في مواجهة الإسلام، تهدد نقاءه، وتحاول أن تصنع معه ما صنعت مع النصرانية التي تحولت - بسبب هذه «الغنوصية» - إلى فلسفة حلولية ومجسوة من الأسرار الباطنية، ترمز إليها «طقوس» هي أقرب إلى الوثنية منها إلى التوحيد!

ولما كان أهل الباطن والغنوص - في ذلك التاريخ - يحترمون منطق اليونان وفكر اليونان أكثر من احتراصهم منطق القرآن وفكر الإسلام - كحال المتقربين في عصرنا - فلقد استعان فلاسفة الإسلام على كسر شوكة «باطنيته» بفلسفة اليونان، وبعقلانية أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) بالذات:

فابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) - وهو من أوائل وأكابر الذين بسطوا للفلسفة اليونانية - في ثرائنا - الموسوعات الكبرى - مثل (الشفاء) و(الخواص) - بقول إنه قد بسط هذه الفلسفة لا باعتبارها الفلسفة الحقّة، وإنما «هي كتب الفناها للعالميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين»<sup>(١)</sup>، «الذين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم»!

وينبه على أنه قد نثر في هذه الكتب انتقادات وإضافات يعرف المتخصصون مقاصدها في «إكمال ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه» مع الصجاهرة «بمخالفتهم في الذي لم يمكن الصبر عليه»!

(١) تيار في الفلسفة اليونانية، ينحو نحو الأرسطية



ثم يعلن لأصحابه أنه لا يعتبر هذه الفلسفة اليونانية - (التي قدمها في «الشفاء» وفي «اللاوحيق») - فلسفته المعبرة عن آرائه.. فيقول لهم: «ولكنكم - أصحابنا - تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره. وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واسندركناه، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى ولما كانت الصورة هذه أحببنا أن نجمع كتابا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثير، وفكر مليا. ولم يكن من جودة الحدس بعيدا فمن أراد الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة فعليه بكتابي (الفلسفة المشرقية) وأما العامة - من مزاولي هذا الشأن - فقد أعطيناهم في «كتاب الشفاء» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم. وسنعطيهم في «اللاوحيق» ما يصلح لهم. زيادة على ما أخذوه»<sup>(١)</sup>

وانطلاقاً من هذه الحقيقة الهامة - التي تخفى على الكثيرين - قطع المستشرق الألماني «بكر» (كارل هينرش) Becker, C.H (١٨٧٦ - ١٩٣٩م) بأن المسلمين إنما ترجموا الفلسفة اليونانية لمواجهة خطر «الباطنية - الغنوصية»، التي كانت تتحدى الإسلام. وليست لتكون فلسفة الإسلام.. فيقول: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة في «الغنوص» يتكرر من جديد في الإسلام. في القرون الأولى..

(١) نورد هذا النص المستشرق الإيطالي «تليو» في محله (محاولة المسلمين إحياء فلسفة شرقية) - وهو منشور - مترجمة - عبد الرحمن بدوي - في كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ص ٢٧٨ - ٢٨٢ طبعة القاهرة ١٩٦٥م.

فالإسلام كان معادياً للروح الهلينية<sup>(١)</sup> والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية. في عصر تغلغل فيه الهلينية وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهدد الأول، بدأ الصراع والتصادم. فتكوّنت جبهة كفاح فريدة في بابها، فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا، كما يسيران في كل مكان، جنباً إلى جنب وفي وصف واحد لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص»، الذي لا يعترف لأحد بسلطان، يهيّبان بالروح اليونانية الحقيقية (الفلسفة اليونانية) كي تساعدهما.

لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينياً وسياسياً. وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية فكان الإسلام الواسع قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص». ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون (١٧٠ - ٢١٨هـ / ٧٨٦ - ٨٣٣م) للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية - وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا - حتى الآن - بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبّه له - ولو كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكن «هوميروس»<sup>(٢)</sup> أو أصحاب المأسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً، لكن الواقع هو أن الناس لم يحتفلوا

(١) الهلينية هي حضارة الإغريق، ومثلهم وفلسفتهم ونمط معيشتهم: أي النموذج اليوناني القديم في النظرة إلى الكون والحياة، والعلاقات الإنسانية، ومكونات العقل، ومعايير السلوك، ومنظومة القيم.

(٢) أشهر شعراء الإغريق (القرن التاسع قبل الميلاد). وهو صاحب «الإلياذة» و«الأوديسة»، وهما من أكثر ملاحم الشعر الإغريقي شهرة وتأثيراً.

بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها. لقد ترجمت كتب الأطباء  
للحاجة العملية إليها. ولعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت  
- بالضرورة - عن حاجة عملية كذلك.

فنصوص القدماء ودراسات المعاصرين شاهدة على أن  
الفلسفة الإسلامية، والعقلانية الإسلامية، ونظرية المعرفة  
الإسلامية، جميعها أنساق فكرية متميزة عن نظائرها في  
الحضارات الأخرى. وتميز التصورات الإسلامية، وخصوصية  
الحضارة الإسلامية هي التي حفزت العقل المسلم إلى فعالية  
الإبداع المتميز في هذه الميادين.

■ بل إن هذا التميز في التصورات، والخصوصية في  
الحضارة، والتي أثمرت إبداعاً متميزاً في الفلسفة، والعقلانية،  
ونظرية المعرفة - قد حفز العقل المسلم إلى التطلع نحو «منطق»  
متميز عن المنطق الأرسطي - رغم الاستقبال المرحب الذي لقيه  
هذا المنطق في حضارة الإسلام... قال الإمام الشافعي (١٥٠ -  
٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠م) وشيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ -  
٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) قد تطلعا إلى بناء منطق إسلامي،  
وذلك بعد تقديمهما للمنطق الأرسطي، وتقرير الشافعي ارتباط  
«المنطق» بـ «اللغة» و «العقيدة»... ومن ثم خطل وخطأ تبني منطق  
أثمرته «اليونانية» و «الوثنية» ليكون ميزان النظر في حضارة  
لغتها «العربية» وعقيدتها «التوحيد»... وتقرير ابن تيمية تفهيد

(١) بكر - بحث (أوارث ووارث) - منشور في المصدر السابق ص ٧ - ١١، ٩.

(٢) د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) ص ٢٧٨ طبعة القاهرة  
سنة ١٩٦٧م.

المنطق الأرسطي للفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في «الحديث»<sup>(١)</sup> و«الاستدلال»<sup>(٢)</sup> وعجزه عن الوفاء باتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية المتغيرة<sup>(٣)</sup> وذلك فضلاً عن غير الشافعي وابن تيمية من نقاد هذا المنطق الأرسطي. ناهيك عن الجهود التي أبدعها المسلمون - متكلمين، وأصوليين، وفقهاء - في إبداع قواعد منهج إسلامي بديل، يعتمد على الاستقرار، وليس على مجرد القياس.. وهي الجهود التي توجت بتبلور المنهج التجريبي، الذي طوى صفحة المنطق الأرسطي طياً كاملاً<sup>(٤)</sup>

حدث ذلك النقد، والإبداع للبديل المنطقي لتمييز المطلقات والتصورات الإسلامية عن نظيرتها اليونانية. فكان هذا التمييز هو داعية الفعالية.. والحافر على الإبداع

■ ولمخالفة التوحيد الإسلامي للوثنية اليونانية. ولأن هذا التوحيد قد طبع حضارتنا الإسلامية بطابعه، تنزهت آداب الأمة وفنونها عن استخدام رموز الوثنية في آدابها وفنونها. فشاعت في آدابنا وفنوننا روح التوحيد، ورموز الواقع، والإشارات إلى تاريخ الأمة ووقائع مسيرتها الحضارية.. وكان إعراضها عن ترجمة صلاح الإغريق وأساطيرهم، تلك التي تجسدت فيها وثنياتهم وصراعات معبوداتهم، وتصوراتهم التي ألهمت الأبطال

(١) الحد - في القضية المنطقية - هو أحد طرفي القضية - المحمول أو الموضوع - وفي التقياس، هو الطرف الأكبر أو الأوسط أو الأصغر فيه. والحد - في العربية - هو التعريف، أي القول الدال على ماهية الشيء.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٩

(٣) في المصدر السابق دراسة واقعية لهذا الموضوع.

ولعل المقارنة بين الإبداع الإسلامى للإشارات والرموز العربية الإسلامية فى أدبنا وفنوننا التراثية، وبين المحاكاة والتقليد لدى أدبائنا المعاصرين الذين تغربوا - المحاكاة والتقليد - للرموز الثوراتية والإنجيلية والغربية - من مفردات «تشييد الإنشاء» إلى الشاعر الإنجليزي إليوت (١٨٨٨ - ١٩٦٥م)، لعل هذه المقارنة أن تكون شاهداً على فعل التميز الحضارى فى الإبداع والفاعلية. وفعل التبعية الحضارية فى كسل التقليد والمحاكاة:

فالتميز الحضارى العربى الإسلامى هو الذى أشاع روح العروبة ورموز الإسلام فى آداب الأمة وقنونها. ولولاه، لما كان هذا الإبداع العربى الإسلامى المتميز فى هذا الميدان.

■ وحقائق العلم الطبيعى: مشترك إنسانى عام: لأنها - كموضوعاتها - لا تتغاير بتغاير الحضارات، ولا تتلون باختلاف عقائد الباحثين فيها.. ولذلك أخذ العرب والمسلمون هذه العلوم الطبيعية عن الإغريق والهنود.. وبدأت الترجمة إلى العربية بعلوم الصنعة فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول - نقلاً عن مدرسة الإسكندرية بريادة الأمير الأموى خالد ابن يزيد (٩٠هـ / ٧٠٨م) -.

لكن التصور الإسلامى المتميز لمكانة الإنسان فى الكون كخليفة لله - سبحانه وتعالى - وهو التصور الذى يجعل من كل أعمال الإنسان فى سائر ميادين العمران عبادة لله، قد ميز فلسفة العلوم الطبيعية فى الحضارة الإسلامية، وإن لم يميز حقائقها وقوانينها تمييزاً كيفياً ونوعياً... فتميزت دوافع البحث فيها، فلم

تعد مجرد استجابة لتلبية الحاجات الدنيوية، وإنما مارسها العلماء باعتبار ممارساتهم لها طاعة لأمر الله - سبحانه وتعالى - بالنظر في آيات الله في الخلق والأنفس والأكوان. وكانت اكتشافاتهم لأسرار الله في الكون المادى آيات وظفوها في دعم الإيمان الدينى بخالق هذه الآيات، والمعين لهم على اكتشافها. فكان التقدم فى اكتشاف أسرار الخليقة تسمية لخشية الله، وبرهنة على الإيمان الدينى. وليس تجبراً إنسانياً يجرى بإحلال العلم مكان الدين، كما كان الحال مع العلم الغربى فى سياق الحضارة الغربية

كذلك كان الضبط الإسلامى لتوظيف حقائق وقوانين وكشوف هذه العلوم. ضبطها بأخلاقيات الإسلام، وحياطقتها بقيمه، وتوجيهها لتحقيق المقاصد الشرعية التى جاء بها الدين. ومن هنا جاء الإبداع الإسلامى المتميز حتى فى ميدان العلوم الطبيعية التى لا تمتاز حقائقها باختلاف الحضارات.. وتجلى هذا التميز فى اجتماع العلم الدينى والعلم الإنسانى والعلم الطبيعى فى ممارسات العالم المسلم الموسوعى، فانعكست فلسفة المنهاج الإسلامى الشامل فى الموسوعية التى تجاوزت فيها وتكاملت ألوان العلم.. كما انعكس هذا التميز فى فن التأليف، الذى أشاع فى مؤلفات العلم الطبيعى روح التدين حتى كأنها مؤلفات فى علوم الدين!

ففى الحضارة الغربية - إن فى جاهليتها الإغريقية أو فى نهضتها الحديثة - أدت الروح المادية والفلسفة الوضعية إلى

إسهام العلم الطبيعي في تكوين «العقلية الملحدة»، وذلك دون أن يكون الإلحاد من مقاصد مباحث تلك العلوم، وذلك خلال دراستها للعالم وكأنه عالم بلا خالق، ومن خلال تناولها للمادة وظواهرها انطلاقاً من الأسباب المادية وحدها، دونما إشعار للدارس والقارئ بأن هناك قوة غير مادية ولا ملموسة وراء هذه الأسباب المادية الملموسة.

لكن هذه العلوم ذاتها، بحقائقها وقوانينها، يمكن أن يقال - دون مبالغة - إنها قد تديمت في السياق الحضارى الإسلامى فهي قد درست، وتم إبداع المسلمين بمبادئها تحقيقاً لفريضة إلهية تدعو إلى النظر في خلق السموات والأرض، وليس التماساً لسبل تنافس الدين وتزعزع الإيمان، وهي قد عرّضت حقائقها وقوانينها، لا كبرهان على إمكانية استغناء العقل بالعلم عن «السمعيات» و«العبييات»، وإنما باعتبار أنها خطوة على درب العلم الإنسانى الممتد إلى غير حدود، والذي هو نسبي، بالقياس إلى العلم المطلق والكلّى والمحيط الذى استأثر به الله - سبحانه وتعالى - ﴿وَمَا أَوْتِنَاهُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿وَلَمْ يَوْقِ كُلَّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: ٧٦]، حتى لقد رأينا مؤلفات علماء هذه العلوم - فى حضارتنا الإسلامية - تعرض للظواهر والحقائق والقوانين بروح الفقهاء والمتكلمين.. يبدءون بحمد الله، والصلاة والسلام على رسوله، وكذلك ينتهون.. ويؤكدون أن «الله أعلم»، كلما فتح الله عليهم بفتح علمى جديداً



قالتيفاشي (٥٨٠ - ٦٥١ هـ / ١١٨٤ - ١٢٥٣ م) عندما يكتب في «الجيولوجيا» كتابه (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار) يفتتحه بـ «الحمد لله، بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين»<sup>(١)</sup>. كما يصنع الفقهاء والمتكلمون المسلمون.. وكذلك يصنع كل علماء العلوم الطبيعية في حضارتنا الإسلامية، والذين كان الكثيرون منهم علماء في علوم الشريعة أيضاً، فقهاً، وكلاماً، وتفسيراً، وحديثاً، بل ومتصوفاً، يعيشون - مع تجارب العلوم الطبيعية - تجارب المتصوفة، وما فيها من رياضات روحية ومجاهدات

فابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) كان الناس يفرعون إلى فتواه في الفقه كما يفرعون إلى فتواه في الطب. فهو الطبيب المجرب، والفقيه الأصولي المتكلم الحكيم، وصاحب «الكليات» - في الطب - و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» - في الفقه - و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» - في تدوين الحكمة وتغليب الشريعة - و«مناهج الأروال في عقائد الملة» - في علم الكلام والتوحيد.

وابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) كان «الشيخ الرئيس» في «الشرعي» وفي «الدني» في «الإلهيات» وفي «الطبيعيات».. في «التصوف» وفي «النبات والحيوان» و«الهيئة» جميعاً. فمن آثاره في الطب «القانون».. وفي الحكمة والإلهيات «الشفاء» و«المعاد» و«أسرار الحكمة

(١) انظر ص ٣٧ من هذا الكتاب - تحقيق - محمد يوسف حسين - محمود بسيوني حفاة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م

المشرقية... وفي التجريب والطبيعة «النبات والحيوان»  
و«الهيئة» و«أسباب الرعد والبرق»... إلخ.

والبغدادى: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ /  
١٠٣٧م) - وهو الذى اشتهر بإبداعاته المتميزة فى أصول الدين -  
كان المبرز فى الحساب.. وفى الهندسة.. حتى لقد قالوا إنه كان  
يُدْرَس فى سبعة عشر فنًّا.. ومن آثاره «أصول الدين» و«تفسير  
القرآن» و«معيان النظر» و«التكملة فى الحساب» و«رسالة فى  
الهندسة»... إلخ.

والخيّام أبو الفتح عمر بن إبراهيم (٥١٥هـ / ١١٢١م) كان  
للغوى.. والشاعر.. والفيلسوف.. والمؤرخ.. والرياضى والفقيه..  
والمهندس.. والفلكى.. والمتصوف! ولقد بقيت لنا من آثاره  
«مقالة فى الجبر والمقابلة» و«شرح ما يشك من مصادرات  
إقليدس» و«الاحتىال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة فى جسم  
المركب منهما» و«الرباعيات» و«الخلق والتكليف»... إلخ.

والفخر الرازى: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (٥٤٤هـ -  
٦٠٦هـ / ١١٥٠ - ١٢١٠م) كان الإمام فى علوم الدين والدنيا  
جميعًا.. حتى لقد قال مؤرخوه: «إنه كان أوحد زمانه فى  
«المعقول».. والمنقول.. وعلوم الأوائل»! ومن بين آثاره الكثيرة  
والجامعة لأقطار المعرفة وتخصصاتها، نجد «مفاتيح الغيب» -  
فى تفسير القرآن الكريم - و«معالم أصول الدين» و«لوامع  
البيّنات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات».. و«الخلق  
والبعث» - فى التوحيد وأصول الدين - و«محصل أفكار

المتقدمين والمتأخرين» و«نهاية العقول» و«البيان والبرهان» -  
فى الفلسفة - و«المباحث المشرقية» - فى التصوف - و«السر  
المكتوم» - فى الفلك - و«النبوات» - فى النبوة والرسالة -  
و«النفس» - فى علم النفس - و«كتاب الهندسة» و«كتاب  
مصادر إقليدس» - فى الهندسة - إلخ

هكذا أضاف الإبداع الإسلامى توازن وتكامل مصادر  
المعرفة، وتجسد هذا التوازن فى العلم الإسلامى، وفى العقل  
الإسلامى، وفى التراث الإسلامى، وفى إبداع العالم الواحد من  
علماء الإسلام.. فكان الاشتغال بجميع العلوم - «الشرعى» منها  
و«المدنى» و«النظرى» منها و«التجريبى» - عبادة وقرينة إلى  
الله، وامتنالاً لأوامره وتكليفاته.. فبالعلوم الشرعية تعرف  
المقاصد الإلهية فى العمران البشرى، وبالعلوم المدنية يقيم  
البشر العمران الذى استخلفهم خالقهم لإقامته فى هذا الوجود..  
وفيهما معاً، وبهما جميعاً، يكتشفون آيات الله - سبحانه  
وتعالى - فى الأنفس والآفاق.. فيظل العلم - بهذا المنهاج  
المعرفى المتميز - الباب المفتوح دائماً وأبداً لاكتشاف الحقيقة  
فى عالم الشهادة، ودعم قواعد الإيمان بالله وعالم الغيب:

فتدبرُ العالم الطبيعى قد أثر تدبرُ فلسفة العلم الطبيعى،  
فتدبرُ دوافعه.. ومقاصده.. ووظائفه، عندما انضبطت  
بأخلاقيات وقيم وحدود الإسلام.. فكانت إضافة إسلامية،  
وإبداعاً إسلامياً، أثمره التمايز الحضارى، الذى هو الصيغة  
الإلهية لحضارة الإسلام.

ولولا ذلك التمايز الحضارى لوقف المسلمون فى العلم الطبيعى عند حدود الإضافات الكمية، ولما أضافوا هذه الإضافة الكيفية والنوعية، التى تفردت بها حضارتهم بين الحضارات

تلك إشارات إلى نماذج من التطبيقات التاريخية، فى حضارتنا الإسلامية تقوم شواهد للبرهنة على أن الإبداع الفاعل والفاعلية الصاعدة إنما هى ثمرة طبيعية للإحساس بالفراغة والخصوصية فمع الخصوصية يشعر الإنسان بالحاجة إلى ما ليس موجوداً لدى الآخرين. وهذه الحاجة هى أم الاختراع، وداعية الإبداع، ومفجرة الفاعلية لدى الإنسان. وهى الباعثة للهمم التى يستنكف أصحابها الوقوف على طابور التسيب والتقليد والمحاكاة

## وتطبيقات حديثة ومعاصرة

عندما جاءت الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة إلى بلادنا - بدءاً بحملة بونايرت (١٧٦٩ - ١٨٢١م) على مصر (١٢١٣هـ / ١٧٩٨م) - جاءت وهي واعية بدروس الغزوة الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠هـ / ١٠٩٦ - ١٢٩١م) التي سبقتها ففي الحقة الصليبية لم يكن لدى أوروبا الفكر ولا الحصار الذان يفراننا بالتعبية لهم أو التقليد لطرانقهم في التفكير والحياة..

ففرسان الإقطاع الأوربي الذين قادوا الغزوة الصليبية، كانوا - كما وصفهم الفارس والمؤرخ الأمير أسامة بن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤هـ / ١٠٩٥ - ١١٨٨م) «كانوا بهائم، لا فضيلة لديهم سوى القتال» - ولذلك، فعندما أزال الفروسية الإسلامية - الأيوبية - المملوكية - القلاع العسكرية للفرسان الصليبيين، زالت كل آثار تلك الغزوة الغربية من الشرق رغم امتدادها في ربوعه قرنين من الزمان!

ولقد وعت الغزوة الغربية الحديثة هذا الدرس.. فهي قد جاءتنا ووراءها فكر النهضة الأوروبية الحديثة، وقوة الثورة الصناعية ولذلك صحت بونايرت - مع الجيش والمدفع والبارود - البعة العلمية، والمطبعة، والصحيفة، وشعارات الثورة الفرنسية عن الحرية والإخاء والمساواة، بل والأزياء المطرزة عليها ألوان العلم (١١) (الاعتبار) ص ٦٤، ٦٥ تحقيق منيب حتى غبعة برستون - أمريكا - ١٩٩٠م

الفرنسي، والتي حاول أن يخلعها على العلماء والوجهاء.. فلما  
تعذر ذلك خلعها على المتعاونين والعملاء

وكان الدرس الذي وعته هذه الغزوة.. هي أن للنهب  
الاقتصادي أجلاً عندما تتناقض مصالح الناهبين مع وعى  
الشعوب المستعمرة بمصالحها الوطنية في اقتصادياتها. وأن  
للاحتلال العسكري أجلاً عندما يستفز الاحتلال الشعور الوطني  
والقومي والحضاري. ولذلك فإن السبيل إلى تأييد التبعية، هو  
احتلال العقل، بإذابة سمات وقسمات التميز الحضاري للعرب  
والمسلمين، حتى تصبح الحضارة الغربية النموذج الذي يسعون  
إلى محاكاته وتقليده. فتصبح بلادهم هامساً للمركز الغربي في  
الآمن والاقتصاد، تربطها التبعية الفكرية إلى هذا المركز حتى  
بعد جلاء جيوش الاحتلال

ومنذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظات. كان الصراع بين  
«التقليد» و«التجديد».. بين «المحاكاة» و«الفاعلية».. بين  
«الوafd» و«الموروث».. بين «التسبيه» و«الإبداع».. القاسم  
المشترك الأعظم والأعم في كل مدارس الفكر وتياراته بوطن  
العروبة وعالم الإسلام

فالتقليد والمحاكاة - سواء للموروث وحده، أو للوافد دون  
سواه - هو مقبرة الفعالية والإبداع: لأنه المعطل لملكاتهما عند  
الإنسان بينما الإحساس بالخصوصية، والإيمان بالتميز، هما  
المفجران لطاقت الفعالية وملكات الإبداع لدى الإنسان.

ومنفذ أن أذن الشيخ حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠هـ/ ١٧٦٦ - ١٨٣٥م) "في الأمة - عندما اقترب من علماء الحملة الفرنسية. وقارن تخلفنا العلمي بتقدمهم - فقال «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها». منذ ذلك التاريخ، والصراع الفكري دائر حول «نموذج التغيير». فالعطار - ومدرسة الإصلاح الإسلامي - أرادوه تغييراً تجديدياً «تتجدد به العلوم والمعارف» - بينما أرادوا الذين استبهروا بالنموذج الغربي - وكان يومئذ يخطف بالأيصار - أرادوه تغيير تقليد ومحاكاة للنموذج الحضاري الغربي.

■ فتزايد النفوذ الأجنبي في مصر مثلاً - وخاصة بعد حظر قناة السويس - صحبه دخول القانون الفرنسي سريعا للقضاء في المنازعات التي يكون الأجنبي طرفاً فيها، تقضى به محاكم قنصلية تتعدد بتعدد جسيمة الأجنبي. وكان ذلك مرحلة أفضت إلى نشأة المحاكم المختلطة (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م) التي يقضى فيها قضاة أجانب بالقانون الفرنسي، واللغة الفرنسية، ثم عمت البلوى في (١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م) عندما عمم «كرومر» (١٨٤١ / ١٩١٧م) - عقب الاحتلال الإنجليزي لمصر - القانون الأجنبي في القضاء الأهلي المصري.. فانفتح الباب للتقليد في القانون، وكان لا بد لذلك أن يصرف العقل المسلم عن التجديد والإبداع في فقه المعاملات الإسلامي، فيعزله عن المؤسسات الحقوقية

(١) من طلائع المحددين بين علماء الأزهر تولى مشيخة الأزهر ١٢٤٦هـ / ١٨٣٠م وحتى وفاته.



والتشريعية والقضائية تحول إلى بضاعة ليس لها طالب في السوق، الأمر الذي يصرف عنها فعاليات الصانع وهمم التجار<sup>١</sup> ■ وتزايد الاستعانة بالخبراء الأجانب في مشاريع التحديث لم يقف «بالخبرة» عند الجوانب «التقنية» - على نحو ما كان الحال في البدايات - خاصة أن التجربة المصرية قد استعانت بمدرسة من الخبرة التقنية كان لخبراتها مدرسة في الفلسفة والفكر الاجتماعي، هم «السان سيمونيون» - أتباع الفيلسوف الفرنسي الاجتماعي الرصعي «سان سيمون» (١٧٦٠ - ١٨٢٥م).

ولقد انقلب الحال كلية بعد السيطرة المباشرة للاحتلال فبعد أن كانت كل البعثات العلمية التي تذهب إلى أوروبا تتخصص في العلوم العملية والطبيعية والمحايدة - العلوم الحتمية - علوم التمدن المدني - بعبارة رفاة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وتطبع المطابع لترجمات هذه العلوم مع أمهات آثار تراثنا الإسلامي في العقيدة والإنسانيات والآداب<sup>٢</sup> قصر الاستعمار بعثاته إلى الخارج على دراسة الدين والإنسانيات والاحتماعيات والآداب والفنون والتصوف والفلسفات. وحرّم على هذه البعثات التخصص في كثير من العلوم الطبيعية والتقنية التي يحتاجها استقلالنا، وتتوقف عليها نهضتنا<sup>٣</sup>

(١) الأمير عمر طوسون (البعثات العلمية في عهد محمد علي وعبداس وسعيد) ص ٢٢، ٢٤، ٢٦٩، ١١، ١٦٢، ١٦٣. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م. ود جمال الدين الشبال (تأريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي) الملحق الأول ص ٦ - ٢٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٥١م.

■ وتخلقت في واقعنا الوطني دعوات تقبني منهاج التقليد للنموذج الغربي، فهو براق وجاهز، يغري بالمحاكاة ولقد بدأت هذه الدعوات في إطار نغم من ابتناء الأقليات - والأقلية المارونية على وجه الخصوص - هاجروا إلى مصر، واحتضنتهم سلطات الاحتلال، وأقاموا العديد من مؤسسات الفكر والثقافة والإعلام التي أخذت تبث نظريات الغرب في العصرية والوطنية والقومية والفلسفة والنشوء والارتقاء والاجتماع والفنون والآداب والنموذج التحريري للمرأة.

والى هذه المدرسة انضم «سلامة موسى» (١٣٠٥ - ١٣٧٧هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٨م) - الذي أعلن أن مذهبه هو «الكفر بالشرق والكراهة له» والإيمان بالغرب والحب له - ولذلك، فلا بد لنا من أن نتفرج، فالتفرج هو عين الفضيلة ولنول وجوهنا تشرق أوروبا، فالرابطة الشرقية سخافة والرابطة الدينية وقاحة ونحن أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا.

وعلى هذا الدرب - درب التقليد للنموذج الغربي في التقدم والنهوض - سار الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ / ١٨٨٩ - ١٩٧٣م) - في حقبة تغريبه وانبهاره بالغرب - فبعد أن أنكر مصادر ومبررات ومنطلقات تميزنا الحضاري - الدين - واللغة - زاعماً «أن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول» - ادعى أن مصر

(١) (اليوم والعد) ص ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٠، ٢٠١، ١٧٨، ١٩٤، ٢٠٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

« كانت دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية. على اختلاف فروعها وألوانها » وأن العقل الشرقي كان ولا يزال عقلاً يونانياً. وأن القرآن والإسلام لم يغيرا من يونانيته. كما أن الإنجيل والمسيحية لم يغيرا من يونانية العقل الأوربي. وأن طريق النهضة « هي واحدة فذة ليس لها تعدد. وهي أن تسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم في الحكم والإدارة والتشريع. وأنه لا سبيل لنا إلى بحث موروثنا في نظم الحكم والإدارة والتشريع »<sup>(١)</sup>

■ لكن مدرسة الإصلاح الإسلامي والإحياء الديني. قد رفضت التقليد والمحاكاة للنموذج الغربي. في ذات الوقت الذي رفضت فيه الجمود والتقليد لفكر وتجارب الأسلاف. ودعت إلى أن نأخذ عن الغرب العلوم المدنية. الطبيعية. الدقيقة. المحايدة. والتي تمثل حقائقها وقوانينها المشترك للإنسانى العام. وإلى أن نحى ونجدد ونطور ونبدع في خصوصيتنا الحضارية التي ميرت أصالتنا عن موارث الحضارات الأخرى. والتي يجب أن تميز معاصرنا عن غيرها من المعاصرات

■ فرغاة الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣ م) ذهب إلى باريس إماماً وفقيهاً للبعثة الدراسية التي ابتعثها مصر إلى فرنسا (١٢٤٨ هـ / ١٨٣٦ م).. لكنه كان أول عين للشرق على الغرب في تلك الحقبة من حقب التاريخ.

(١) (مستقبل الثقافة في مصر) ص ١٦، ٢٦، ٣٩، ٤٥، ٣٦، ٣٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م

فهو تلميذ الشيخ حسن العطار - الذي أطلق صيحة الدعوة إلى التغيير والتجديد - والعطار هو الذي رشحه إماماً لهذه البعثة. وأوصاه بأن يكتب مشاهداته في بلاد الفرنسيين؛ ولذلك بدأ الطهطاوى تعلم الفرنسية منذ وطئت قدماء الباخرة في ميناء الإسكندرية، وقبل إقلاعها إلى ميناء «مرسيليا». فهو ذاهب لبحث عن الحقيقة، وليأتى بالحق من هناك ليقدمه إلى بلاد الإسلام.

وكان الرجل محصناً ضد «الأنبيهار» وال«دهشة» بما رأى في باريس، ومالكاً لعناصر «روية نقدية» لأنه لم يكن «تلميذاً» في طور التكوين، وإنما كان أستاذاً، تخرج في الأزهر، ومارس التدريس به، واشتغل بالدعوة والوعظ في الجيش. فكان نموذجاً لمن يطلع على «الجديد» دون أن «يبهره» كل «جديد».

ولذلك - وعلى الرغم من الفوارق بين «تخلف» الشرق و«تقدم» الغرب يومئذ - فإن الطهطاوى قد سبر غور النموذج الغربي في التقدم، وحدد طلبتنا في بضاعة ذلك التقدم، ونبه على ما فيه من باطل وضار، على النحو الذي مثلت فيه نظرتة هذه «قانون التفاعل بين الحضارات»، والموقف الصحي الذي التزمته مدرسة الإحياء الإسلامى في هذا الميدان.

أدرك الطهطاوى أن ما نحتاجه من أوربا هو علوم «المشترك الإنسانى العام»... علوم القمذن المدنى - علوم تطوير وتغيير الواقع المادى - لا تغيير النفس الإنسانية المسلمة - العلوم الطبيعية، والدقيقة، والمحايدة. أدرك أن هذه العلوم هي بعينها - دون غيرها - التى سبق أن أخذتها أوربا عن حضارتنا

الإسلامية، وطورتها، وأن تراثنا فيها حبيس خزائن الكتب، دون استخدام ولا تطوير، فدعا إلى التلمذ على أوروبيا في ميدان علوم هذا المشترك الإنساني العام، فالبلاذ الأفرنجية متحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر انسان انها تحلب الأنس وتزين العمران، معارف بشرية مدنية وعلوم حكيمية عملية، فتوجه الى الأزهر طالبا ادخال هذه العلوم العملية والمعارف البشرية التي تزين العمران لتدرس في الأزهر مع علومنا الاسلامية التي تمثل هويتنا وخصوصيتنا الحضارية، فهذه المؤسسة الازهرية ينبغي ان تضيف الى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع آعلام الشريعة المنيفة معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية، وان هذه العلوم الحكمية العملية - التي يظهر الآن انها اجنبية - هي علوم اسلامية، نقلها الأحناف الى لغاتهم من الكتب العربية ولم تزل كتبها الى الآن في خزائن ملوك الاسلام كالذخيرة»<sup>(١)</sup>

أما في الدين، فإن القوم ليس لهم «من دين النصرانية إلا الاسم فقط»، لأن فلسفتهم الوضعية والمادية جعلتهم لا يؤمنون إلا بـ«العقل» و«النواميس الطبيعية»، ولذلك فإن كتب الفلسفة بأسرها - اعزهمها - محشوة بكثير من البدع المخالفة لسائر الكتب السماوية، ولهم في الدفاع عنها حجج ليس من السهل معارضتها، ولذلك يجب التعقق في الكتاب والسنة قبل قراءة كتبها

(١) (الأعمال الكاملة لرماعة الطوطاوي) ج ١ ص ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٩٣ م

لقد رأى الطهطاوى وجهى عملة الحضارة الغربية كليهما،  
رأى «شموس العلم الممدى التى لا تغيب» ورأى «ليل الكفر الذى  
ليس له صباح».. وصاغ تلك المعادلة شعرا قال فيه

ابوجد مثل باريس ديار

شموس العلم فيها لا تغيب

وليل الكفر ليس له صباح

أما هذا وحققتم عجيب

ولذلك فلفد كان الرجل باحثا عن «إصالة» علومهم على  
التمدين الممدى والعمران البشرى، وتقدم الوطن، إلى علومنا  
الشرعية والإنسانية.. ولم يكن باحثا عن «بديل».

ولقد تأسس رفض الطهطاوى للمصطلقات الفلسفية الوضعية  
والمادية الغربية على نظرة مقارنة، رأت هذه الوضعية فى ضوء  
الخصوصية الإسلامية، فالإسلام لا يهمل «العقل» ولا «التجربة»  
فى «النواميس الطبيعية».. ولكنه لا يكتفى بهما، كما هو حال  
الوضعية والمادية الغربية، وإنما يضيف «الشرع» الحاكم فيما  
لا يستقل بإدراكه الإنسان، فالإسلام - بهذه الفلسفة التوفيقية -  
يضيف ولا ينتقص.. وإضافته هى التى تحقق التوازن فى ثقافة  
الإنسان.

وفى هذا الموقف النقدى الذى سبر فيه الطهطاوى غور  
«الوضعية الغربية»، وحاكمها إلى التصور الإسلامى، رافضا لها  
ومفحازا للنموذج الإسلامى، بقول من القيار السائد فى تلك

البلاد. «إنهم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل. أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك فهو لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية.»

ثم يرفض الطهطاوى هذه الفلسفة التى تقف بمصادر المعرفة وسبلها عند «الطبيعة» و«العقل»، وينحاز إلى «البديل الإسلامى» الذى يضيف الشرع مصدراً أساسياً فى العلوم والمعارف التى لا يستقل بإدراكها «العقل» ولا «التجارب الطبيعية». فيقول «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يعتمد به إلا إذا قرره الشارع». ويدعو إلى تأسيس النهضة على هذا التصور الإسلامى، وبناء السياسة العمرانية على الشريعة الإلهية، وذلك لأن «التكاليف الشرعية والسياسية - التى عليها نظام العالم - مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والتشبهات. لأن الشريعة والسياسة مبنيان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التى يعلم حكمتهما المولى سبحانه، وليس لنا أن نعتد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه. والذى يرتد إلى تركية النفس هو سياسة الشرع ومرجعها الكتاب العزيز الجامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول. مع ما اشتمل عليه من بيان السياسات المحتاج إليها فى نظام أحوال الخلق فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى. فينبغى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة. ومعلوم أن الشرع لا يحظر جلب



المنافع ولا درء المفاسد. ولا بنافي المتجددات المستحسنة التي  
يخترعها من منحهم الله تعالى العقل واليهمم الصناعة»..

هكذا حدد الطهطاوي الفارق الذي ميز فلسفة الغرب -  
الوضعية المادية - عن فلسفة الإسلام - وميز بين حضارة  
تتأسس فلسفتها على «العقل» و«النواميس الطبيعية» و«الشرع» - مع «العقل» و«التحربة» - مصادر  
متكاملة لمعارف الإنسان.

ولم يستعز الرجل بـ«عقده بقص» أمام نفوق العرب يومئذ  
فالتقدم التقني «مشارك إنساني عام»، ليسوا بمخترعيه أخذوه عنا  
وطوروه، كما سبق أن أخذناه نحن عن الإغريق، وطورتناه. ونحن  
الآن مدعوون إلى أخذه، وإلى الإبداع والتطور فيه. أما في  
«الخصوصية الحضارية»، فلحن فيها أهل الكمال، وهم القاصرون.  
يعلن الطهطاوي ذلك عندما يقول: «ولا عبرة بالنفوس القاصرة.  
الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها  
تحسيتا وتقيحنا، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود، بتعدى الحدود»<sup>(١)</sup>

ولأن الطهطاوي قد رفض «فلسفة الغرب» - الوضعية - ودعا إلى  
البديل الإسلامي في الفلسفة.. فإنه قد رفض أيضا «القانون  
الوضعي» الغربي، ودعا إلى الاجتهاد الإسلامي، والإبداع الفقهي  
الذي يقنن مبادئ الشريعة وتراث الفقه ليوفقه على «الوقت  
والحال».. وعندما لمح الطهطاوي بواكير تحكيم القانون الوضعي

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧

الغربي في المنازعات بين التجار المسلمين والعربيين في بعض المدن التجارية الشرقية، تبه إلى هذا الخطر الوافد، ودعا إلى الإبداع في تقنين مبادئ الشريعة الإسلامية ومراثيها الفقهي، وجعلها شريعة القضاء في كل مناحي الحياة. ذلك أن المعاملات الفقهيّة لو استظمت، وجرى عليها العمل، لما اختلف بالحقوق بتوفيقها على الوقت والحالة، مما هو سبيل العمل على من وفقه الله لذلك ومن آمنه النظر في كتب الفقه الإسلاميّة ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة لأحكام التجارية، كالشركة والمضاربة والقرض، والمحاربة والعارية والصلح وغير ذلك.

إن بحر الشريعة العراء - على ثفرع منارعه - لم يغادر من امتهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها وأحياها بالسقي والري، ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية، لأنها أصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع<sup>(١)</sup>.

هكذا أسس الطهطاوي لتيار الإحياء والتجديد الإسلامي، الذي انطلق من تمييز الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الغربية - الوضعية والمادية - ومن تمييز الشريعة الإسلامية على القانون الغربي - الوضعي - انطلق من هذا التمييز إلى الدعوة للإبداع والاجتهاد الذي «يوفق» أصالتنا على «الوقت والحالة» أي الدعوة إلى فعالية مبدعة، وإبداع فاعل يصوغ لعصرنا وواقعنا

(١) انصدر السابق ج ١ ص ٥٤، ٣٦٩، ٣٧٠.

المعاصرة المتميزة بتميز أصالتها، والتي تؤسس «الأحكام السياسية على المذاهب الشرعية» لأنها الأصل، وجميع مذاهب السياسات عنها يصنرلة الفرع».

■ ولقد زاد هذا الموقف الإحيائي والتجديدي تفصيلاً وشمولاً عند أعلام «مدرسة الجامعة الإسلامية» - جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) وتلامذته

فالأفغاني اعتبر أن تبني النموذج الغربي في التقدم، والبدء من حيث انتهى الغرب، تنويه لخصوصية الأمة الحضارية - فلا ضرورة - في إيجاد المنعة - إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكتها بعض الدول العربية ولا ملحق للشرق في بدايته أن يقف موقف الغربي في نهايته. بل لبس له أن يطلب ذلك ومن طلب ذلك فقد أوقر (أعجز) نفسه وأمهته وقرا وأعجزها وأغورها.

فالتمدن الغربي هو عربي وهو طبيعي في بلاد الغرب، نشأ فيها وتطور تطوراً طبيعياً، وزرعة في التربة الشرقية والواقع الإسلامي تجربة فاشلة، حاولها العثمانيون، ومحمد علي باشا (١١٨٤ - ١٢٦٥هـ / ١٧٧٠ - ١٨٤٩م) في مصر، فلم تحدث تمداً حقيقياً. فتلقت شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا اليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب. وكل

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص ٢٣٣ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

ما يسمونه «تمدناً». وهو فى الحقيقة نمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى. فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟ نعم. ربما وجد بينهم أفراد يتشددون بالأفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها وسموا أنفسهم زعماء الحرية. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المباني والمساكن. وبدلوا هياكل المأكول والملابس والفرش والأنية. وسائر المعاون. ونافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الأجنبية. وعدوها من مقاديرهم فتفوا بذلك ثروة بلادهم إلى غير بلادهم. وأما أنوار أرباب الصنائع من قومهم. وهذا جذع لأنف الأمة. يشود وجهها ويحط بشأنها.

فالتقليد للتمدن الغربى لا تقف آثاره المدمرة - برأى الأفغانى - عند تبول ملكات الإبداع فى تجديد وتطوير النموذج الإسلامى.. وإنما يتعدى الخطر إلى تهديد القومية فى استيراد البديل الغربى. وإماتة الصناعة الوطنية وإفلاس أربابها بسبب هذا التقليد. وفى ذلك تحقيق مقاصد الاستعمار - فى التبعية والإلحاق والاحتواء - من وراء «احتلال العقل العربى والمسلم».. وهى المقاصد التى تميزت بها الغزوة الاستعمارية الحديثة عن الغزوة الصليبية الأولى.

ولدور هذا التقليد - المعطل لقاعدية الإبداع.. والمبيد لثروات الأمة - فى إحكام طوق التبعية للغزاة. وضع الأفغانى دعاة التقليد للنموذج الغربى فى مصاف «العملاء»، فقال:

«لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وطلان لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهّدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب. ثم يثبّتون أقدامهم إن هؤلاء المقلدين ليسوا أرباب تلك العلوم التي ينقلونها، وإنما هم حملة، نقلًا لا براعون فيها النسبة بينها وبين مشارب الأمة وطباعها وهم ربما لا يقصدون إلا خيرا، إن كانوا من المخلصين، لكنهم يوسعون بذلك الخروق حتى تعود ابواب الداخل الأجناب فيهم تحت اسم النصحاء، وعنوان المصلحين، وطلاب الإصلاح، فيذهبون بأمتهم إلى الفناء والاضمحلال، وبسر المصير»<sup>(١)</sup>

وإذا كان «التمدن الغربي» هو تمدنا طبيعيا للبلاد الغربية التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني.. هناك فعند الأفغانى أن الإسلام يمثل نموذجنا الطبيعي فى التمدن بعالم الإسلام.. وإيماننا بتميز نموذجنا فى التمدن، وخصوصيتنا الحضارية بالإسلام، هو حافز العزة، وسبب الفعالية فى الإبداع والإحياء والتجديد، ودافعنا إلى مسابقة الأمم الأخرى على طريق التقدم والنبوض. فالدين هو السبب المفرد لسعادة الإنسان السعادة القائمة والنعيم الكامل. يذهب بمعتقديه فى جواد الكمال الصورى والمعنوى. ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهرى والباطنى. ويرفع أعلام المدنية لطلابها

(١) المصدر السابق، ص ١٩١ - ١٩٧

وهو الذي أكسب عقول البشر ثلاث عقائد: تحثهم على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرا السعادة

العقيدة الأولى التصديق بأن الإنسان مكرم أسمى. وهو أشرف المخلوقات

والثانية يفتن كل ذي دين بأن أمنه أشرف الأمان. وكل مخالف له فعلى ضلال وياطل

والثالثة حزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى

وإذا كان الإسلام هو الذى به الأمة العربية بعد حصول غيابه هو القادر على إنهاضها من هذه الولهة الحضارية التى اسجدت إليها . فعلاجها الفاجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ولا سبيل للباس والقنوط. فإن جراتيم الدين متصلة فى النفوس والقلوب مطمئنة إليه. وفى زواياها نور خفى من محبته. فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفحة واحدة يسرى نفسها فى جميع الأرواح لأقرب وقت. فإذا قاموا. وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزهم أن يبلغوا فى سيرهم منتهى الكمال الإنسانى

ومن طلب إصلاح أمة - شأنها ما ذكرنا - بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا. وجعل النهاية بداية وانعكست القرينة.

(١) المصدر السابق ص ١٧٣ ١٧١

وانعكس فيها نظام الوجود. فينعكس عليه القصد. ولا يزيد الأمة إلا نحسًا، ولا يكسبها إلا تعساء<sup>(١)</sup>

فالإيمان بتميز نموذج التمدن الإسلامي عن نظيره الغربي هو المطلق الأمن في تحقيق تمدن حقيقي للأمة الإسلامية، وهو الأقدر على تحريك طاقات الإبداع والفعالية لإخراج الأمة من موات الجمود والتقليد.

■ وعلى هذا الدرب سار الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م). الذي انتقد النموذج الحضاري العربي، وبسطه المادي في المدينة، فقال: «إن هذه المدينة هي مدينة الملك والسلطان ومدينة الذهب والفضة. مدينة الخخفحة والبهرج، مدينة الختل والنفاق وحاكمها الأعلى هو الجنية». عند قوم، «والليبرال» عند قوم آخرين، ولا دخل للإنجيل في شيء من ذلك<sup>(٢)</sup>. ولفت النظر إلى التناقض بين نجاح الفكر الغربي وفلاسفة الغرب في التقدم المادي وبين إخفاقهم وعشالهم في علوم ومعارف الفطرة الإنسانية... منبهاً إلى أن الدين هو السبيل إلى الكشف عن هذه الفطرة على النحو الذي يصلح النفوس كما صقلت معارف الغرب المادية المعادن والمصنوعات.

فهلواء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد في راحة الإنسان. وتعزيز نعمته. أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة

(١) المصدر السابق، ص ١٩٧، ١٩٩.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٣ ص ٢٠٥، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.



الإنسان، ويعرضوها على الإنسان، حتى يعرفها فيعود إليها. هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان الحديد اللامع المضيء. أفلا يتيسر لهم أن بجلوا ذلك الصدا الذي غشى الفطرة الإنسانية. ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود لها لمعانها الروحي؟ إن الدواء هو الرجوع إلى الدين، فهو الذي كشف الطبيعة الإنسانية، وعرفها إلى أربابها في كل زمان<sup>(١)</sup>

وهذا المرض الذي أصاب التقدم الغربي - التقدم في علوم المادة وتطبيقاتها، والوفرة في الثروة والقوة، مع التخلف في علوم ومعارف الفطرة الإنسانية - قد برز مع النموذج الإسلامي الذي يجب أن يكون خيارنا في التقدم والنهوض. وذلك لأن وسطية الإسلام جعلته لا روحانياً مجرداً ولا جسدانياً جامداً بل إنسانياً وسطاً بين ذلك. اخذاً من كل القبيلين بنصيب. فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره. ولذلك سمي نفسه دين الفطرة وكان المدرسة الأولى التي يرقى فيها الجبرارة على سلم المدنية<sup>(٢)</sup>

ولتمييز هذا النموذج الإسلامي عن النموذج الغربي، وامتيازاه عليه، انتقد الإمام محمد عبده دعاة المحاكاة للنموذج الغربي في النهضة. ونبه إلى فشل تجربتهم في التحديث على النمط الغربي، ودعاهم إلى الانطلاق على طريق الإصلاح من المنطلق الطبيعي، حتى لا يهدروا أعمارهم وطاقتهم في استنبات ثمرات

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٩٥

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٨٩

من بذور غريبة وغريبة لا يمكن أن تثبت في أرض الإسلام.. فتحدث عن الأمة التي «أشريت أنفسها الانقياد إلى الدين حتى صار طبعها فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للثربة التي أودعه فيها، فلا ينبت، ويضيع تعبها، ويخفق سعيه بدون عيب على طبقة الأرض وجودتها، ولا على البذرة وصحتها، وإنما العيب على البادر» وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر الثرية التي يسمونها أدبية، من عهد محمد علي إلى اليوم فإن المأخوذين بها لم يردادوا إلا فسادا - وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات - فما لم تكن معارفهم وأدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم

إن سبيل الدين - لمريد الإصلاح في المسلمين - سبيل لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين بحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا وإذا كان الدين كافلا بتهديب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأجله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره»

هكذا وجدنا أنفسنا - ونحدها - أمام تيارين للفكر في ميدان الدعوة إلى النهوض والتقدم والإصلاح

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٠٩، ٢٣١

١- تيار استهلاكي يدعو إلى أخذ النموذج الغربي الذي حقق التقدم الأوربي) لنحقق به تقدمنا ونهوضنا. بالطريق إلى التقدم والنهوض في كل الأمم - بعبارة طه حسين - « واحدة فذة لبس لها تعدد »

وفي هذه الدعوة إماتة لفعالية الإبداع عند إنساننا العربي والمسلم، لأننا سنقتنع فيها بالاستيراد والاستهلاك. فزاد هذا الطريق يطلبون منا أن نأخذ الحضارة الغربية « خيرها وشرها حلوها ومرها وما يحب منها وما يكره. وما ينعم منها وما يعاب »

فلا اجتهد مع النص الغربي. وعليما أن نحيل ملكاتنا الإبداعية إلى الاستداع. فالفلسفة جاهزة. ومذاهبها « معلبة ». من سقراط إلى « فوكو »

والديمقراطية جاهزة وتجاربها مؤطرة. من أنيبا إلى إنجلترا.

والنظام الاجتماعي نماذج محددة. من « آدم سميث » إلى « ماوتسى تونج ».

والمذاهب الأدبية محددة المعالم. عن الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة. إلخ. إلخ. إلخ.

وما علينا إلا اختيار « البضاعة ». ثم « الاستهلاك »

(١) (مستقبل الثقافة في مصر) ص ٤٤

٢- أما التيار الثاني : تيار الإحياء والتجديد - فإنه يدعونا إلى معاناة الصياغة والبلورة للمعالم الحضارية التي يتميز بها نموذجنا الخاص عن النماذج الأخرى . ويدعونا إلى معاناة الريادة لتطبيق النموذج المتميز على الواقع الخاص .  
فنحن بحاجة إلى بحث فلسفي نظور به عقلا نبينا الإسلامية المومنة . تلك التي ابدعت قديما علومنا في : اصول الفقه ، و.. اصول الدين -

ونحن بحاجة إلى ابداع نظام للتشورى الإسلامية . نحقق به الأمة أعلى مستويات المشاركة في العمل العام

ونحن بحاجة إلى صياغة نموذج متميز لعلاقة الدين بالدولة . يميز بينهما دور دمج لهما ولا فصل بينهما ببرا من كهانة اللاهوت الغربي . ومن علمانية الوضعية الغربية

ونحن بحاجة إلى صياغة إعلان إسلامي لحقوق الإنسان . نصيح فيه هذه الحقوق - كما أرادها الإسلام - فرائض الهيبة وتكاليف شرعية وليست مجرد حقوق - ونكون فيه هذه الحقوق - محكومة بحقوق الله - سبحانه وتعالى -

ونحن بحاجة إلى ابداع نظام للحكم . نتجسد فيه نظرية الاستخلاف الإلهي للإنسان . فتتجاوز فيه وتتماثل سيادة الشريعة - و سلطة الأمة - و نيابة الدولة عن الأمة . دور أن يغيب « الدين » ، الأمة ، أو تحجب الأمة ، « الدين » .

وتحزن بحاجة إلى إبداع معالم نظام اجتماعي يحقق نظرية  
الاستخلاف في الثروات والأموال. فيتحقق به تكافل الأمة، دونما  
عدوان على الملكية الخاصة والقردية وجوافز الإنسان  
للاختصاص والاستثمار.

ونحزن بحاجة إلى آداب وفنون تحبى العربية - لسان  
الاسلام - وتحمل قيم الدين الخالدة - بلا عباسرة أو صراخ -  
إلى النفس الإنسانية، لتهدبها وتمتعها وترفع عنها بما أودع الله  
في الخليقة من آيات الجمال الطيب والحلال.

ونحزن بحاجة إلى إبداع نموذجنا الإسلامي في «تحرير  
المرأة» الذي يحقق لها المساواة في الإنسانية والخلق والكرامة  
والتكليف والجزاء والمشاركة في سائر ميادين الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر، فيفجر فيها طاقات الفاعلية. وذلك دون أن  
نهدر تميز الأنوثة عن الذكورة النموذج الذي يجعل المرأة «شفا  
مكملاً للرجل ومساوياً له» لا «نظراً مماثلاً له ومنافساً إياه»  
الخ. إلخ إلخ الخ.

إن أزمنا الحقيقية ومازقنا الأكبر - عرباً ومسلمين - هو  
الفقر في الإبداع، والإسراف في التقليد.

ولن نبعث في الأمة طاقات الفاعلية وننمى لديها ملكات  
الإبداع إلا إذا استيقنت أن طريقها إلى الخلاص هو طريق متميز،  
لا يجدى فيه الاستعراذ والاستهلاك عند ذلك يكون الولوج إلى  
أبواب الإبداع، فالحاجة هي أم الاختراع، كما يقولون.

وإذا كان الجمود والتقليد لتجارب الأسلاف قد كرسا قرون  
تراجعنا الحضارى، وصنعا الفراغ الذى أعان وأغرى الاستعمار  
الغربى بالعدوان على بلادنا منذ قرنين من الزمان - فإن التقليد  
للنموذج الغربى عبر هذين القرنين قد زاد من حدة المازق  
الحضارى الذى نعيشه الأمة حتى لقد علت أصوات الاعتراف  
بهذه الحقيقة من رموز المفكرين - ليبرالين وقوميين  
وماركسيين -

وإذا كان الإبداع هو طوق النجاة فإن الحاجة إلى صياغة  
نموذجنا الإسلامى النهضوى هى أولى درجات سلم الإبداع فى  
وطن العروبة وعالم الإسلام.

## - القرآن الكريم.

### - كتب السنة:

- ١- صحيح البخارى. طبعة دار الشعب - القاهرة
- ٢- صحيح مسلم طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م
- ٣- سنن الترمذى طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م
- ٤- سنن النسائى طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤ م
- ٥- سنن أبى داود طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م
- ٦- سنن ابن ماجه. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م
- ٧- سنن الدارمى طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
- ٨- مسند الإمام أحمد. طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ
- ٩- موطأ الإمام مالك. طبعة دار الشعب - القاهرة

### - معاجم القرآن والسنة:

- ١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع: محمد فؤاد عبدالباقى. طبعة دار الشعب - القاهرة.
- ٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم وضع مجمع اللغة العربية. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م



٣- المفردات فى غريب القرآن - للراغب الأصفهاني - طبعة دار التحرير - القاهرة

٤- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف وضع وينسك (أ.ى) وآخرين طبعة لندن ١٩٣٦ - ١٩٦٩م

٥- مفتاح كنوز السنة وضع وينسك (أ.ى) ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي طبعة لاهور سنة ١٣٩١هـ / سنة ١٩٧١م

### - الكتب الأخرى:

- ابن خلدون «المقدمة» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

- ابن القيم «إعلام الموقعين» طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م،  
«الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية» تحقيق د. جميل غازي  
طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م

- ابن منظور «لسان العرب» طبعة دار المعارف - القاهرة

- أسامة بن منقذ «الاعتبار» تحقيق د. فيليب حثي. طبعة  
برنستون سنة ١٩٣٠م.

- الأفغانى «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق د. محمد عمارة  
طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

- بكر «وارث ووارث» - ضمن كتاب التراث اليونانى فى  
الحضارة الإسلامية - للدكتور عبد الرحمن بدوى. طبعة  
القاهرة سنة ١٩٦٥م

- التهانوى «كتاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩١م

- التيفاشي «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» تحقيق د. محمد يوسف حسن، د. محمود بسيوني خفاجة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م
- الجرجاني «التعريفات».. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م
- جمال الدين الشيال «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي».. طبعة القاهرة سنة ١٩٥١م
- رفاة الطهطاوي «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م
- سانتيلا «القانون والمجتمع» - ترجمة جرجيس فتح الله - ضمن كتاب تراث الإسلام - طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م
- سلامة موسى «اليوم والغد».. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.
- الساطبي «الموافقات» تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد طبعة صبيح القاهرة - بدون تاريخ.
- طه حسين (دكتور): «مستقبل الثقافة في مصر».. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
- عبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه».. طبعة الكويت سنة ١٩٧٢م.
- علي سامي النشار (دكتور) «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام».. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.

- عمر طوسون. «البعثات العلمية في عهد محمد علي وعباس وسعيد» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م.

- مجمع اللغة العربية. «المعجم الفلسفي» طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

- محمد عبده. «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق د محمد عماره طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.

- تليو. «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» - ضمن كتاب الترات اليوناني في الحضارة الإسلامية - للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

## الفهرس

٣	تمهيد. عن البدعة. والإبداع
١٥	تقديم عن الخصوصية والإبداع
٢١	خصوصية العصر وفاعلية الإبداع
٢٥	تطبيقات تاريخية
٥٣	وتطبيقات حديثة ومعاصرة
٧٦	المراجع

## سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

- ١- الصحوة الإسلامية فى عبور عربية
- ٢- العرب والإسلام
- ٣- أبو حيان التوحيدي
- ٤- دراسة قرآنية فى عهد التوحيد الحضارى
- ٥- ابن رشد بين العرب والإسلام
- ٦- الأندلس الباقية
- ٧- تنصير العالم
- ٨- التعددية الروية الإسلامية والتحديات
- ٩- صراع العجم بين العرب والإسلام
- ١٠- يوسف القرضاوى: المدرسة الفكرية والمنهج الفكرى
- ١١- تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم
- ١٢- عندما دخلت مصر فى دين الله
- ١٣- الحركات الإسلامية رؤية نقدية
- ١٤- المنهاج العقلى
- ١٥- المنهاج الثقافى
- ١٦- منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق
- ١٧- تحديد الدنيا بتحديد الدين
- ١٨- الثوابت والمتغيرات فى اليفظة الإسلامية الحديثة
- ١٩- مقاصد كتاب الإسلام وأصول الحكم
- ٢٠- التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتعدي
- ٢١- فكر حركة الاستنارة وثباقاته
- ٢٢- حرية التعبير فى العرب من طهارة رضى إلى روحية حارة
- ٢٣- إسلامية الصراع حول القدس وقطير
- ٢٤- الحضارات العالمية شافعى أم صراع
- ٢٥- التنمية الاجتماعية بالغرب أم بالإسلام
- ٢٦- الحيلة العربية فى الميزان
- ٢٧- الإسلام فى عبور غربية: دراسات مصرية
- ٢٨- الأقليات الدينية والقومية نوع وجمعة أم تمييز واختلاف
- ٢٩- مبررات المرأة وقضية المساواة
- ٣٠- مقفة المرأة وقضية المساواة
- ٣١- التمييز والاختلاف والعدالة والمساواة

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

صلاح الدين

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

عبد الوهاب الشبراوي

شريف عبد العظيم

محمد عسار

محمد عسار

محمد عسار

عادل حسين

محمد عسار

رحمة / ايمان عبد

محمد عسار

صلاح الدين

محمد عسار

محمد عسار

٣٢- مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د محمد عمارة
٣٣- الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د محمد عمارة
٣٤- صورة العرب في أمريكا	ترجمة وتعليق / أ ثابت عبد
٣٥- هل المسلمون أمة واحدة؟	د محمد عمارة
٣٦- السنة والبدعة	تقديم وتحقيق / د محمد عمارة
٣٧- الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق / د محمد عمارة
٣٨- قضية المرأة بين التحرير والتمرر حول الأنثى	د عبد الوهّاب المسبري
٣٩- مركبة الإسلام	أ منصور أبو شافعي
٤٠- الإسلام كما يؤمن به - ضوابط وملاح	د يوسف القرضاوي
٤١- صورة الإسلام في التراث الغربي	ترجمة / أ ثابت عبد
٤٢- تحليل الواقع بمناهج العاقلات المرممة	د محمد عمارة
٤٣- القدس بين اليهودية والإسلام	د محمد عمارة
٤٤- مآرق المسيحية والعلمانية في أورنا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د محمد عمارة
٤٥- الآثار النبوية للعبادات في الروح والأخلاق	د صلاح الدين سلطان
٤٦- الآثار النبوية للعبادات في العقل والجسد	د صلاح الدين سلطان
٤٧- السنة النبوية والمعرفة الإنسانية	د محمد عمارة
٤٨- نظرات حصارية في الفصوص القرآني	د سيد دسوقي
٤٩- الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين	د محمد عمارة
٥٠- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان	تقديم - / د محمد سليم العوا
٥١- عن القرآن الكريم	الشيخ / أمين الخولي
٥٢- في فقه الأقليات المسلمة	د طه جابر علوان
٥٣- مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية	د محمد عمارة
٥٤- مركبة التاريخ	أ منصور أبو شافعي
٥٥- نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون	مستشار / طارق البشري
٥٦- السنة التشريعية وغير التشريعية	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ / علي الخفيف
	د محمد سليم العوا
	د محمد عمارة
	د محمد عمارة
٥٧- شبهات حول الإسلام	د وائل أبو هندي
٥٨- نحو طب نفسي إسلامي	عطية فتحى الويش
٥٩- واقعنا بين العالمية وتصادم الحضارات	د حيف الدين عبد الفتاح
٦٠- بناء المفاهيم الإسلامية	د محمد عمارة
٦١- المستقبل للاحتشامى للأمة الإسلامية	د محمد عمارة
٦٢- شبهات حول القرآن الكريم	د محمد عمارة

## ٦٣- أزمة العقل العربي

د. فؤاد زكريا

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

الشيخ / محمد الفاضل بن عاشور

تعليق وتقديم / د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

الشيخ / أمين الخولي

تقديم / الإمام الأكبر الشيخ /

محمد مصطفى المراغي

تقديم / د. محمد عمارة

د. سيف الدين عبد الفتاح

تقديم / د. محمد عمارة

د. إبراهيم النوراني عالم

تقديم / د. محمد عمارة

د. سيد توفيق حسي

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

أورخارد محمد علي

د. محمد عمارة

## ٦٤- في التحرير الإسلامي للمرأة

## ٦٥- روح الحصار الإسلامية

## ٦٦- الغرب والإسلام: انفرادك لها تاريخ

## ٦٧- السجدة الإسلامية

## ٦٨- الشيخ عبد الرحمن النكولكي هل كان علمانياً؟

## ٦٩- صلة الإسلام بإصلاح المسيحية

## ٧٥- بين التحديث والتحديث

## ٧٩- الموقف الإسلامي والتسمية المستقلة

## ٧٣- الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري لقرآن الكريم

## ٧٣- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

## ٧٥- إسلامية المعرفة عمارا لعنى

## ٧٥- الإسلام وضرورة التغيير

## ٧٦- النص الإسلامي بين التاريخية والاعتقاد والخطوة

## ٧٧- مناقشة علم الفيزياء لغرضية التطور

## ٧٨- الإبداع الفكري والخصوصية الحصارية





احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)  
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع: [www.enahda.com](http://www.enahda.com)

---



## إلى القارئ العزيز ..

### في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين،  
ويقيم قطيعة مع التراث ..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن  
والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً  
إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامي» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التي  
يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| • د. محمد عـمارة        | • المستشار/ طارق البشري |
| • د. سيف عبد الفتاح     | • د. محمد سليم العوا    |
| • أ. فهمي هويدي         | • د. يوسف القرضاوي      |
| • د. سيد دسوقي          | • د. كمال الدين إمام    |
| • د. عبد الوهاب المسيري | • د. شريف عبد العظيم    |
| • د. عادل حسـين         | • د. صلاح الدين سلطان   |

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع ظموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

